

Grace, Reconciliation, Concord

The Death of Christ
in Graeco-Roman Metaphors

Cilliers Breytenbach

SUPPLEMENTS TO NOVUM TESTAMENTUM 135

BRILL

Grace, Reconciliation, Concord

Supplements to Novum Testamentum

Executive Editors

M. M. Mitchell

Chicago

D. P. Moessner

Dubuque

Editorial Board

L. ALEXANDER, SHEFFIELD – F. BOVON, CAMBRIDGE MA

C. BREYTENBACH, BERLIN

J. K. ELLIOTT, LEEDS – C. R. HOLLADAY, ATLANTA

M. J. J. MENKEN, TILBURG – J. SMIT SIBINGA, AMSTERDAM

J. C. THOM, STELLENBOSCH – P. TREBILCO, DUNEDIN

VOLUME 135

Grace, Reconciliation, Concord

The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors

By

Cilliers Breytenbach



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2010

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Breytenbach, Cilliers, 1954- Grace, reconciliation, concord : the death of Christ in Graeco-Roman metaphors / by Cilliers Breytenbach.

p. cm. – (Novum Testamentum, supplements ; v. 135)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-90-04-18608-8 (hardback : alk. paper)

1. Jesus Christ–Crucifixion. 2. Bible. N.T. Epistles of Paul–Theology. 3. Metaphor–Religious aspects–Christianity. 4. Civilization, Greco-Roman. I. Title. II. Title: Death of Christ in Graeco-Roman metaphors. III. Series.

BT453.B75 2010

232.96'3–dc22

2010036398

ISSN 0167-9732

ISBN 978 90 04 18608 8

Copyright 2010 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

meinem verehrten Lehrer
Ferdinand Hahn
zum 85. Geburtstag

CONTENTS

Acknowledgments	IX
Preface	XI
Abbreviations	XIII

Introduction. Rephrasing the “Foolish” Word of the Cross	1
--	---

PART ONE

PRE-PAULINE AND PAULINE INTERPRETATION OF CHRIST’S DEATH

Chapter One. Versöhnung, Stellvertretung und „Sühne“: Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe	11
Chapter Two. Gnädigstimmen und Gnädigsein in urchristlichen Texten	35
Chapter Three. The “for Us” Phrases in Pauline Soteriology: Considering Their Background and Use	59
Chapter Four. The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula “He Was Delivered for Our Trespasses”	83
Chapter Five. „Christus starb für uns“: Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten „Sterbformeln“	95

PART TWO

GOD’S GRACE, RECONCILIATION, TRIUMPH AND SALVATION IN PAUL’S LETTERS

Chapter Six. Der einzige Gott—Vater der Barmherzigkeit: Toratexte als Grundlage des paulinischen Redens von Gott	129
Chapter Seven. Der Danksagungsbericht des Paulus über den Gottesglauben der Thessalonicher (1 Thess 1:2–10)	149
Chapter Eight. Salvation of the Reconciled (With a Note on the Background of Paul’s Metaphor of Reconciliation)	171
Chapter Nine. Paul’s Proclamation and God’s “Thriambos” (Notes on 2 Corinthians 2:14–16b)	187

Chapter Ten. "Charis" and "Eleos" in Paul's Letter to the Romans ...	207
Chapter Eleven. "For in Hope We Were Saved": Discerning Time in Paul's Letter to the Romans	239

PART THREE

POST-PAULINE SALVATION

Chapter Twelve. „Christus litt eurentwegen“: Zur Rezeption von Jesaja ^{LXX} 53 und anderen frühjüdischen Traditionen im 1. Petrusbrief	259
Chapter Thirteen. Forgiveness in Early Christian Tradition	279
Chapter Fourteen. Civic Concord and Cosmic Harmony: Sources of Metaphoric Mapping in 1 Clement 20:3	297

PART FOUR

PAULUS AFRICANUS

Chapter Fifteen. Die Identität eines Christenmenschen—im Anschluß an Paulus	315
Chapter Sixteen. "Not According to Human Criteria": Bernard Lategan's Reading of Galatians in a Crumbling Apartheid State ..	337
Index of Modern Authors/Persons	351
Index of Ancient Sources (Selection)	357
Index of Subjects	367

ACKNOWLEDGMENTS

The author wishes to thank the publishers E.J. Brill (Leiden), Peeters (Leuven), Cambridge University Press (Cambridge, UK), J.C.B. Mohr (Tübingen), Walter de Gruyter (Berlin), and the editors of *Neot* (New Testament Society of South Africa) for their kind permission to reprint the following articles (chapters):

- (1) „Versöhnung, Stellvertretung und Sühne: Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe,“ *NTS* 39 (1993): 59–79. In this volume under the title „Versöhnung, Stellvertretung und ‚Sühne‘: Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe“.
- (2) „Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt,“ in *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte: Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag* (ed. U. Mell and U.B. Müller; BZNW 100; Berlin: de Gruyter, 1999), 419–442. In this volume under the title „Gnädigstimmen und Gnädigsein in urchristlichen Texten“.
- (3) “The ‘for Us’ Phrases in Pauline Soteriology: Considering Their Background and Use,” in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (ed. J.G. van der Watt; NovTSup 121; Leiden: Brill, 2005), 163–185.
- (4) The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula “He Was Delivered for Our Trespasses,” *NovT* 51 (2009): 339–351.
- (5) „Christus starb für uns‘: Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten ‚Sterbeformeln,“ *NTS* 49 (2003): 447–475.
- (7) „Der Danksagungsbericht des Paulus über den Gottesglauben der Thessalonicher (1 Thess 1,2–10),“ in *Not in the Word Alone: The First Epistle to the Thessalonians* (ed. M.D. Hooker, SMBen 15; Leuven: Peeters, 2003), 3–24.
- (8) “Salvation of the Reconciled (With a Note on the Background of Paul’s Metaphor of Reconciliation),” in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (ed. J.G. van der Watt; NovTSup 121; Leiden: Brill, 2005), 271–286.
- (9) “Paul’s Proclamation and God’s ‘Thriambos’: Notes on 2 Corinthians 2:14–16b,” *Neot* 24 (1990): 257–271.

- (10) “‘Charis’ and ‘Eleos’ in Paul’s Letter to the Romans,” in *The Letter to the Romans* (ed. U. Schnelle; BETL 226; Leuven: Peeters, 2009), 247–277.
- (12) „Christus litt euretwegen’: Zur Rezeption von Jesaja 53 LXX und anderen frühjüdischen Traditionen im 1. Petrusbrief,“ in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181; ed. J. Frey and J. Schröter; Tübingen: Mohr, 2005), 437–454.
- (14) “Civic Concord and Cosmic Harmony: Sources of Metaphoric Mapping in 1 Clement 20:3,” in *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe* (ed. J. Fitzgerald *et al.*; NovTSup 110; Leiden: Brill, 2003), 259–273.
- (16) “‘Not According to Human Criteria’: Bernard Latagan’s Reading of Galatians in a Crumbling Apartheid State,” in *The New Testament Interpreted: Essays in Honour of Bernard C. Latagan*, (ed. C. Breytenbach, J.C. Thom and J. Punt; NovTSup 124; Leiden: Brill, 2006), 53–67.

PREFACE

How did the first Christian interpret the death of Christ? The answer to such a question must start with the earliest Christian documents. Without any doubt, the Jesus tradition has to be taken into account when reflecting on the question how Jesus' death was understood as from Mark onwards. But to these questions, research on the Gospels, especially on Mark, has to turn.

This volume of collected essays pursues to answer the question for the initial stage of early Christianity, primarily on the basis of the Pauline letters. For the re-publication the essays in section one, some of them written more than twenty years ago, have been revised thoroughly in order to reflect my current opinion on the issues discussed. In section two the two first essays have been edited in order to prevent redundancy.

The other essays have been revised and adapted where necessary. In most cases though, I have refrained from referring to literature published later. The inevitable modifications in order to standardise literature references, names, spellings etc. were made with the help of the *SBL Handbook of Style* (see Abbreviations below). Essays in the volume are referred to by means of chapter numbers, the original pagination of the articles being indicated in the margins.

I thank Margaret Mitchell and David Moessner for accepting my work for publication in NovTSup, my student assistant Hi-Cheong Lee and my assistant Matthias Müller for checking the references, preparing the manuscripts technically and compiling the indexes and Loes Schouten and Mattie Kuiper from E.J. Brill for amicable and professional co-operation.

On almost all the topics treated here, my own understanding was refined and corrected by the research of doctoral students. As far as the essays in this book are concerned, I have gratefully profited from several discussions with Sönke von Stemm, Sebastian Fuhrmann and Christina Eschner.

Sharing with me his encompassing view on early Christianity, Ferdinand Hahn taught me what the study of early Christian tradition entails. In gratitude and in appreciation this book is dedicated to him.

Easter 2010
Berlin/Stellenbosch

ABBREVIATIONS

Abbreviations used in this volume are standardised according to *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern Studies, Biblical, and Early Christian Studies* (ed. P.H. Alexander *et al.*; Peabody: Hendrickson, 1999), with the following additions and exceptions:

Bauer	W. Bauer, <i>Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur</i> (6th rev. ed. K. Aland; Berlin: de Gruyter, 1988).
BDR	F. Blass, A. Debrunner, and F. Rehkopf, <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i> (18th ed.; Göttingen: Vandenhoeck, 2001).
BeI	G. Petzl, ed., <i>Die Beichtinschriften Westkleinasiens</i> (Epigraphica Anatolica 22; Bonn: Habelt, 1994).
DSSR	D.W. Parry and E. Tov, eds., <i>The Dead Sea Scrolls Reader</i> (6 vols.; Leiden: Brill, 2004 f.).
GELS	J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, <i>Greek-English Lexicon of the Septuagint</i> (rev. ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003).
KB	L. Koehler, W. Baumgartner, and J.J. Stamm, <i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i> (2 vols.; Leiden: Brill, 2004).
LN	J.P. Louw and E.A. Nida, eds., <i>Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains</i> (2 vols.; New York: UBS, 1989).
NETS	A. Pietersma and B.G. Wright, eds., <i>A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title</i> (New York: Oxford University Press, 2007).
Spicq	C. Spicq, <i>Theological Lexicon of the New Testament</i> (3 vols.; transl. and ed. J.D. Earnest; Peabody: Hendrickson, 1994).

Names of *biblical texts* in the German essays of this volume are abbreviated according to *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien* (2nd rev. ed. J. Lange; Stuttgart: Kath. Bibelanstalt/Deutsche Bibelgesellschaft, 1981).

References to *ancient Greek and Latin texts* are given on the basis of the critical editions listed by L. Berkowitz and K.A. Squitier, *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works* (3rd ed.; New York: Oxford University Press, 1990).

INTRODUCTION

REPHRASING THE “FOOLISH” WORD OF THE CROSS

After the meeting of the apostles in Jerusalem (Gal 2:1–10 and Acts 15), Paul had to preach the gospel to those who were not circumcised (Gal 2:9). It can be left aside what Paul had preached before he agreed to confine himself to the gentiles. Even the question if he really would have succeeded to reach the nations, had he not gone to the Jews first, can be left open. The fact is that we have only documents left from the time after Paul made the historical shift from Galatia to Macedonia (cf. Acts 16:6–12).¹ Without doubt, Paul proclaimed his gospel to the uncircumcised by incorporating various traditional phrases from early Christian proclamation (cf. e.g. ch. 3 below). It is reasonable however, that the agreement that Paul and Barnabas should go to the ethnoi (Gal 2:9) forced Paul to take his non-Jewish audience into account when choosing the words and images he used to portray Christ publicly as the crucified (Gal 3:1). Paul first turned to the Roman colony in Philippi, then to the Macedonian metropolis Thessalonica.

After this thriving but rather turbulent mission in Macedonia, Paul, if we follow Acts (17:15–34), had a quite unsuccessful encounter with Greek philosophers in Athens. According to the author of Acts the resistance of the Epicureans and Stoics was stirred by Paul's message that God resurrected Jesus from the dead (Acts 17:31). Paul arrived in Corinth in fear and tremble.² If we again follow Acts, Paul's preaching caused another stir this time. On Sabbath Paul went to the synagogue and tried to convince the Jews that Jesus was the Messiah (Acts 18:5). Paul himself had stated in his first letter to the Corinthians that this was his central message:

¹ Cf. C. Breytenbach, “Probable Reasons for Paul's Unfruitful Missionary Attempts in Asia Minor (a Note on Acts 16:6–7),” in *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung: Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag* (ed. C. Breytenbach and J. Schröter; AGJU 57; Leiden: Brill, 2004), 157–169.

² Cf. 1 Cor 2:3. In Corinth he met the Jewish couple Aquila and Priscilla (Acts 18:2–3; 1 Cor 16:19). They were Christians. Staying in the couple's house, Paul could earn his own living and never had to burden the Corinthians for financial support.

When I came to you, brothers and sisters, I did not come proclaiming the mystery of God to you in lofty words or wisdom. For I decided to know nothing among you except Jesus Christ, and him crucified. (1 Cor 2:1–2)

1 Cor 1:23 provides confirmation that this was the central aspect of Paul's proclamation: Paul proclaimed Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Christ as being the crucified.³ From the outset, the message of the crucified Messiah was thus central to Paul's teaching in Corinth. He followed the line he had adopted in Asia Minor when he portrayed Jesus Christ as "the crucified" before the eyes of the Galatians (Gal 3:1). But initially Paul was not more successful with this than the Lukan Paul with his message to the Athenians that God resurrected Jesus. Though Luke didn't state a reason why the Jews living in Corinth united in an attack on Paul and opposed his message (Acts 18:12–13), Paul himself did so by saying that the message he was preaching, that the crucified Jesus is the Christ, was a stumbling block for the Jews (1 Cor 1:23). Jews in Corinth and elsewhere had great difficulty in believing the message about Christ crucified. How could the anointed of God, who according to a vibrant tradition in Second Temple Judaism, was expected to free the Jews from their enemies,⁴ be someone who had been crucified by the Romans? Crucifixion was the well known punitive action the Romans took to curb political upheaval. A crucified Messiah is a *contradictio in adjecto*, a designation for a fake Messiah.⁵ It is not surprising that the Jews found Paul's message of Christ crucified offensive.

How did the Greeks react? According to Acts, Paul had reasonable success amongst the Corinthian Greeks (Acts 18:8). Paul himself was more modest. The message of the cross was foolishness for the Greeks (1 Cor 1:18, 23). In the light of how crucifixion was regarded in public opinion, this makes sense. Research has shown that crucifixion by the

³ The pf. part. in 1:23 and 2:2 underlines that Christ stays the crucified in post Easter proclamation of the gospel; cf. A. Lindemann, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9,1; Tübingen: Mohr, 2000), 46–47; C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (THKNT 7; Leipzig: Ev. Verlagsanstalt, 1996), 48.

⁴ Cf. M. de Jonge, "The Expectation of the Future in the Psalms of Solomon," in *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs* (NovTSup 63; Leiden: Brill, 1991), 3–27.

⁵ Apart from this, if one follows Gal 3:13, someone who has been hung on a tree is cursed by God according to Deut 21:22–23. A crucified Messiah is not only blasphemous in the light of Jewish expectation, but crucifixion of a Jew would mark him as being cursed by God. Peshet Habakuk (4Q169 2 I, 7–8) and the Temple Scroll (11Q19 XLIV, 7–12) found at Qumran teach us that contemporary Jewish exegesis identified the hanging on a tree with crucifixion.

Romans was regarded as the most pitiable way of dying.⁶ Later, Celsus mocked the Christians for not presenting the pure and holy Logos, but a man most dishonourably arrested and crucified.⁷ How could one expect the most dreadful death of the most pitied, a death for which even rebels or runaway slaves evoked compassion, to be of any benefit to anyone? A crucified savior? Nonsense! And yet Paul had reasonable success amongst the Greeks in Corinth.⁸

What did Paul preach in Corinth? One best turns to 1 Cor 15:1–11 for the reconstruction of Paul’s initial preaching in Corinth: Writing from Ephesus, Paul instructed the Corinthians on the gospel that he proclaimed to them when he first came to Corinth. They accepted this gospel. It’s the good news in which they are now firmly rooted. They would be saved through this very gospel, provided they keep to it. The first and foremost and accepted aspect of the gospel tradition Paul transmitted to the Corinthians is that Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Christ died for our sins.

Within the first weeks of his stay in Corinth, Paul wrote his first letter to the Thessalonians.⁹ Therefore it is reasonable to assume that he wrote the letter to the Thessalonians during the same period he was proclaiming Christ as “the crucified” to the Corinthians. Hence we are allowed to use the letter to the Thessalonians to get a clearer picture of how Paul proclaimed Christ as “the crucified”. In fact, for someone who—in shorthand—referred to his message as the “cross of Christ”¹⁰ and proclaimed through the “word of the cross”¹¹ “Christ as the crucified”,¹² Paul did not very often refer to the death of Christ in terms

⁶ H.-W. Kuhn, “Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit: Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums,” *ANRW* 25.1 (1982): 648–793, and J.G. Cook, “Envisioning Crucifixion: Light from Several Inscriptions and the Palatine Graffito,” *NovT* 50 (2008): 262–285.

⁷ Celsus, *Ἀληθῆς λόγος* 2.31: ἀλλὰ ἀνθρώπον ἀτιμώτατα ἀπαχθέντα καὶ ἀποτυμ-πανισθέντα.

⁸ Often this success is explained by following Paul’s paradoxes in 1 Cor 1:18, 23–24. Even though the message about the crucified Christ is a stumbling block or regarded as foolishness, it is the power by which God saves. But even if this is granted, it is hard to accept that Paul just continued to proclaim the gospel in such a way that the Greeks regarded it as foolishness.

⁹ T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1986); A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (AncB 32B; Garden City: Doubleday, 2000).

¹⁰ Cf. 1 Cor 1:17; Gal 6:12, 14; Phil 3:18.

¹¹ Cf. 1 Cor 1:18. See also Gal 5:11.

¹² Cf. 1 Cor 1:23; 2:2.

of crucifixion.¹³ He ironically asked whether he himself was crucified on behalf of the Corinthians,¹⁴ but he never formulated that Christ was *crucified* for us/our sins. He seemed to avoid the notion of crucifixion when explaining the saving effect of the death of Christ. In First Thessalonians he used the same traditional phrase as he did towards the Corinthians, he refers to Lord Jesus the Christ as the one “who died for us” (διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν).¹⁵ Later he picked up this phrase in the Corinthian correspondence (1 Cor 8:11; 15:3 and 2 Cor 5:14). During his last visit to the Corinthians he used it in the letter to the Romans (Rom 5:6–8; 14:15). That means that he used the phrase “Christ died for us” in the letters to the Corinthians as well as in those written from Corinth. In this volume I want to clarify the background of this phrase Paul used when he proclaimed the message to the Corinthians that Christ had been crucified (cf. ch. 5).

I will also follow newer research on the background of the “giving oneself up/being given up” phrases in “pre”-Pauline tradition. Notwithstanding the tradito-historical possibilities we have when considering the origin of the phrase that Christ was delivered for our trespasses (cf. ch. 4 below), Christina Eschner’s research convincingly illustrates that the (παρὰ)διδόναι ὑπὲρ τινος and the ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος phrases are used as stylistic variants by the same authors to refer to the same events.¹⁶ The formulaic “dying for” and “giving one’s life for” phrases *do* belong together. They are different ways of expressing the same event. In explaining the meaning of the crucifixion, Paul and his predecessors took up common early Greek language and tried to formulate their message in such a way that the death of a crucified person could be understood to have a positive effect on all humans. The metaphoric mapping of the Greek tradition of the evil-averting voluntary death of a royal, who avoided the destruction of his/her kinsmen or nation, unto the crucifixion of Christ enabled early Christianity to portray the crucifixion of an

¹³ Cf. σταυρός in Phil 2:8 and σταυροῦν referring to Christ in 1 Cor 2:8; 2 Cor 13:4; Gal 3:1. In 1 Cor 1:13 and Gal 2:19 (συσταυροῦν) the reference is to Paul, in Gal 5:24 and Rom 6:6 (συσταυροῦν) to the believers.

¹⁴ Cf. 1 Cor 1:13. The implicature being, that Christ was crucified for them, but nevertheless, Paul did not formulate in this way.

¹⁵ 1 Thess 5:9–10.

¹⁶ Cf. C. Eschner, *Gestorben und hingegeben “für” die Sünder: Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi* (2 vols.; WMANT 122; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010).

individual, which was normally not regarded as having a positive effect, in a positive way. It helped the Greeks to overcome the foolishness of the cross.

This discovery opens up new possibilities in portraying the way in which the understanding of the saving effect of Christ’s death unfolded in early Christianity. Taken together, the essays on interpreting Christ’s death before, by and after Paul in section one below summarise the state of discussion from my perspective. I thus continue a discussion I first engaged in my Habilitationsschrift on Pauline soteriology. Since its publication in 1989 the major issues of adequately describing early Christian thought on the death of Christ defined part of my research. It became obvious that before one could hope to come near an adequate description of what was expressed in the Greek texts in any modern language, one has to deconstruct layers of dogmatic interpretation. One example might suffice. Because of an unfortunate confusion in the German research on the topic, I had to stress in my 1989 book on reconciliation (*Versöhnung*),¹⁷ that *καταλλαγή* had very little to do with what German theologians like to call “Sühne”. The gist of this argument for this important distinction is given in the first essay in the current volume: “*Versöhnung*, *Stellvertretung* und ‘Sühne’” (cf. ch. 1 below). The book and the essay led to ferocious reactions by some proponents of a Biblical Theology of “*Versöhnung*” and “*Sühne*”, but after the dust had settled, I was happy to realise that almost everyone else has followed my suggestion. Now that the source domain of the *(παρὰ)διδόναι ὑπὲρ τινος* and the *ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος* phrases used by Paul to express the meaning of the crucifixion metaphorically has been fixed, it becomes evident that there is no need at all to introduce the German concept of “*Sühne*” when interpreting the Pauline texts—something I still did in my monograph on “*Versöhnung*”. I thus consequently write the German word in inverted commas, “*Sühne*”, indicating that this is theological jargon from a much later age and not a glossing of any Greek term found in early Christian documents.¹⁸ This immediately poses the question how one glosses the

¹⁷ C. Breytenbach, *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989).

¹⁸ Cf. the discussion by J. Schröter and M. Wolter in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (ed. J. Frey and J. Schröter; WUNT 181; Tübingen: Mohr, 2005), and later J. Frey, “Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung: Neutestamentliche Perspektiven,” in *Stellvertretung: Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte, Band 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004* (ed. J.C. Janowski, B. Janowski, and H.P. Lichtenberger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006), 87–121.

Greek words (ἐξ)ἱλάσkesthai and (ἐξ)ἱλασμός which are normally translated into German with “Sühne” and derivatives of “sühnen”. Taking the meaning of the Greek word as basis, I decided to gloss the verb with either “to appease”, “to conciliate” (gnädig stimmen) or “to be gracious” (gnädig sein) in the reworked version of the essay appearing here as chapter 2.

In order to gain access to the difficult field of the interpretation of the death of Christ, chapter 3 gives an updated introduction to the “for us” phrases. One must always underline the simple fact that the crucifixion of Jesus precedes the redefinition of its meaning. Within its cultural context it was the most pitiable death, often used by the Romans to punish rebels. The earliest, pre-Pauline interpretations of the death of Christ express that he was delivered (παρεδόθη—cf. ch. 4 on Rom 4:25a), that he died κατὰ τὰς γραφάς (cf. ch. 5 on 1 Cor 15:3). From the earliest evidence we have it is clear that early Christians understood the death of Christ as an act of God. The earliest efforts to understand the meaning of the death of Christ or his deliverance also state that it was “for our sins” (1 Cor 15:3), “for our trespasses” (Rom 4:25). From where we could first trace it, Christ’s death has been understood as a divine act dealing with human transgressions. The action of Christ’s dying “for” or the deliverance of the Son “for the benefit of” was understood by Paul as an expression of the love of God (Rom 5:6–8; 8:32; cf. Joh 3:16). This gives rise to the question how one can depict Paul’s thought on God’s role in the death of Christ.

In the second section of this volume, God’s grace as the basis of reconciliation and salvation in Paul’s letters is explored. The section is thus introduced by an exemplary overview of the role the Torah plays in Paul’s theo-logical argumentation (cf. ch. 6). In a case study, Paul’s proclamation to the Thessalonians is investigated, showing how, within an imperial context, Paul led them to revere the only true God and not the Emperor (cf. ch. 7). In order to reach his gentile addressees, Paul often chose key words and concepts from an indisputable Greek background (cf. ch. 8 on “reconciliation”/καταλλαγή) or even central concepts from early imperial times (cf. ch. 9 on the Latinism “to triumph over”/θριαμβεύειν, or ch. 10 on “favour”/χάρις) and transferred them to God’s actions towards humans. This origin of Paul’s metaphors does not mean however, that his gospel has a Greek or Roman nature. A close scrutiny of the way Paul used notions like καταλλάσσειν to express the changing effect Christ’s death had on the relation between humans and God and concepts like χάρις to communicate God’s favour to sinners illustrates that his gospel is firmly rooted in the Israelite-Jewish belief in the compassion and mercy of God towards transgressors. God is not to

be placated by anything; he is gracious in dealing with everyone (cf. chs. 2 and 10). Precisely because Paul’s faith in God’s good news is firmly rooted in God’s action of delivering and rising Christ, he proclaimed the firm hope that those who trust in God will be saved (cf. ch. 11).

In section three, one example of a slightly different interpretation of the suffering and death of Christ is given (cf. ch. 12 on 1 Pet), followed by two essays which illustrate that the early Christianity developed ways of dealing with the effects of sin which were quite different from those we come across in the letter of Paul (cf. ch. 13 on forgiveness). The last essay (ch. 14 on 1 *Clem.*) in this section illustrates that by the end of the first century the theology of early Christianity integrated contemporary philosophical patterns of thought into their Israelite-Jewish concept of God.

The volume concludes in section four with two examples of the reception of Pauline theology in modern times, illustrating that the way Paul understood the saving effect of Christ’s death and resurrection has far reaching implications for human self definition (cf. chs. 15 and 16).

PART ONE

PRE-PAULINE AND PAULINE
INTERPRETATION OF CHRIST'S DEATH

CHAPTER ONE

VERSÖHNUNG, STELLVERTRETUNG UND „SÜHNE“: SEMANTISCHE UND TRADITIONSGESCHICHTLICHE BEMERKUNGEN AM BEISPIEL DER PAULINISCHEN BRIEFE*

1. Einführung

Eingangs seien einige grundsätzliche Bemerkungen erlaubt. In der Einleitung meiner 1985 im wesentlichen abgeschlossenen Studie zur Versöhnung¹ habe ich vermerkt, daß ich mich nicht in eine Auseinandersetzung um eine Biblische Theologie begeben möchte, sondern lediglich die Frage nach der Eignung des paulinischen Versöhnungsbegriffes (καταλλαγή) als Leitmotiv einer Biblischen Theologie aufwerfen möchte. Auch hier möchte ich nichts anderes. Somit beschränke ich mich auf Paulus und gehe nur auf einige Neuerscheinungen ein.²

Inzwischen ist jedoch Wichtiges zum Thema „Sühnetod“ in außerjüdischen³ und jüdischen⁴ Texten der frühen Kaiserzeit | erschienen, 60

* Leicht ergänzte und in der Wahl einiger Termini modifizierte Fassung eines Papers, das, auf dankenswerte Einladung hin, dem SNTS-Seminar „Inhalte und Probleme einer neutestamentlichen Theologie“ am 23.07.1990 in Mailand vorlag (Abschluß des Manuskripts Okt. 1990). Erstveröffentlichung in *NTS* 39 (1993): 59–79. Verweise auf in diesem Band enthaltene Artikel sind folgendermaßen gekennzeichnet: (→ ch. in diesem Band).

¹ C. Breytenbach, *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989); im folgenden WMANT 60.

² Nur hingewiesen werden kann hier auf die seit 1985 erschienenen Kommentare zum Zweiten Korintherbrief (M. Carrez, *La deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens* [CNT 8; Genève: Labor et Fides, 1986], 151 f., der sich in der Frage der Herkunft der Versöhnungsvorstellung C. Spicq anschließt; C. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* [ThHKNT 8; Berlin: Ev. Verlagsanstalt, 1989], 133–137, der sich M. Wolter anschließt) und zum Römerbrief (W. Schmithals, *Der Römerbrief* [Gütersloh: Gütersloher, 1988], der sich G. Friedrich anschließt).

³ Vgl. H.S. Versnel, „Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des ‚effective death‘“, in *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (hg. J.W. van Henten; StPB 38; Leiden: Brill, 1989), 162–196.

⁴ Vgl. die Beiträge in dem von van Henten herausgegebenen Band und seine Dissertation *De Joodse martelaren als grondleggers van een nieuwe orde: Een studie uitgaande van 2 en 4 Makkabeën* (Diss. Universität Leiden, 1986); M. de Jonge, „Jesus’ Death for

das mich anregte, doch etwas „mehr“ über „Sühne“ zu sagen, als ich mir 1985 traute. Die wieder aufgelebte Diskussion zum Verständnis der $\eta\kappa\upsilon\pi$ ⁵ und die konsequente LXX-Übersetzung dessen mit $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ oder $\tau\acute{o}$ $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ⁶ und die Einordnung der Rolle des Tempelkultus im Frühjudentum⁷ haben mich in meiner Sicht der Dinge bestärkt, die ich nun kurz rekapituliere.⁸

2. Versöhnung und „Sühne“

2.1. Semantische Bemerkungen zu $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\upsilon\iota\kappa\tau\lambda.$ und $(\acute{\epsilon}\xi)\acute{\iota}\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\kappa\tau\lambda.$ ⁹

Gegen die im deutschen Sprachraum weitverbreitete Annahme ist festzuhalten, daß $\delta\iota$ - und $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\upsilon\iota\kappa\tau\lambda.$ im Sinne von „versöhnen/to reconcile“ in keiner hyponymen Relation zu $(\acute{\epsilon}\xi)\acute{\iota}\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\kappa\tau\lambda.$ im Sinne von „sühnen/to atone“ stehen. Die drei wichtigsten Gründe für diese These seien kurz genannt:

1. Während $\delta\iota$ - und $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\upsilon\iota\kappa\tau\lambda.$ bzw. $-\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ den zwischenmenschlichen Vorgang der Aussöhnung bzw. der Friedensstiftung bezeichnen, bezeichnet $\acute{\iota}\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ einen dem Sakralen zuzurechnenden Vorgang, in dem ein Sachobjekt gereinigt oder ein Personalob-

Others and the Death of the Maccabean Martyrs,“ in *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.J.F. Klijn* (hg. T. Baarda u.a.; Kampen: J.H. Kok, 1988), 142–151; H.-J. Klauck, 4. *Makkabäerbuch* (JSRZ III/6; Gütersloh: Gütersloher, 1989), 670–672.

⁵ Vgl. N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function* (JSOTSup 56; Sheffield: JSOT Press, 1987).

⁶ Vgl. P. Harlé und D. Pralon, *La Bible d'Alexandrie: Le Lévitique. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes* (Paris: du Cerf, 1988).

⁷ E.J. Bickermann, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 133–139, 241 f., 279–284; J. Maier, *Zwischen den Testamenten: Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels* (Würzburg: Echter, 1990), 219, 269 f.

⁸ Für die Begründung im einzelnen verweise ich auf WMANT 60.

⁹ Erfreulicherweise hat meine These, daß $\acute{\iota}\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ nicht sinnverwandt mit $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\upsilon\iota\kappa\tau\lambda.$ (im Sinne von „versöhnen“) ist, nachträglich lexikographische Unterstützung bekommen. Vgl. LN, 502–504, die $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\upsilon\iota\kappa\tau\lambda.$ mit $\delta\iota\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ und $\epsilon\iota\rho\eta\nu\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ zum Bereich „reconciliation“ rechnen. Die Wörter $\acute{\alpha}\phi\iota\epsilon\nu\alpha\iota$, $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu$, $\chi\alpha\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\epsilon\iota\nu$ werden mit $\acute{\iota}\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (im Sinne von „vergeben“—Hebr 2:17) zum Bereich „forgiveness“ gerechnet. „Atonement“ (Sühne) fehlt als Übersetzungsvariante nicht nur im Wörterbuch, sondern sogar im Register! Dies ist einleuchtend, denn falls das Wort in Hebr 2:17 „vergeben“ bedeutet, bleibt im Neuen Testament nur Lk 18:13. Hier bedeutet $\acute{\iota}\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ „gnädig sein“ (*ibid.*, 751; vgl. WMANT 60, 98).

jekt beschwichtigt wird. Als Übersetzungsvariante für „Sühneterminologie“ wird ἐξιλάσκεσθαι in der LXX in einem vom normalen Sprachgebrauch abweichenden Sinn von „gnädig sein“ verwendet.¹⁰ |

61

2. Δι- und καταλλάσσειν κτλ. sind sinnverwandt mit Wörtern wie εἰρηνεύειν, εἰρηνοποιεῖν, συμβιβάζειν, σπονδὰς ποιεῖν, während ἱλάσκεσθαι sich mit Wörtern wie θεραπεύειν und καθαρίζειν in der Bedeutung überschneidet. Καταλλαγή bezeichnet oft dasselbe wie φιλία, εἰρήνη, εἰρήνευσις oder ὁμόνοια.
3. Die syntaktischen Konfigurationen, in denen sich δι- bzw. καταλλάσσειν κτλ. im Sinne von „versöhnen“ von Personen nachweisen lassen (δι- und καταλλάσσειν mit τινά bzw. πρὸς τινα oder τινὶ τινα bzw. τινὶ πρὸς τινα) unterscheiden sich grundsätzlich von denen in „der“ LXX, wo der Priester zugunsten einer Person, betreffs der Sünde, die sie beging, Gnade wirkt: ἐξιλάσκεται (sc. ὁ ἱερεὺς) περὶ τινος περὶ/ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ.

2.2. Traditionsgeschichtliche Bemerkungen zur Herkunft der urchristlichen (paulinischen) Versöhnungsvorstellung

Es ist ein grundsätzlicher Fehler, wenn man meint, traditionsgeschichtliche Zusammenhänge aufzuzeigen, ohne auf die Sprache zu achten, in der überliefert wird. Die Weitergabe der Tradition durch den Tradenten geschah zwar nicht nur durch sprachliche Objektivierung des Gedankengutes. Die frühjüdischen und urchristlichen Traditionen sind aber, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nur durch Text zugänglich. Unter diesen Umständen traditionsgeschichtliche Zusammenhänge zu postulieren, die im Gegensatz zum nachweisbaren Sprachbefund stehen, führt dazu, der traditionsgeschichtlichen Methode die nachprüfbare und somit wissenschaftliche Basis zu entziehen. Traditionsgeschichte untersucht zwar mehr als Begriffsgeschichte, sie läßt sich jedoch ohne Rekurs auf die Begriffe, in und mit denen die ersten christlichen Autoren ihre Gedanken faßten und überlieferten, nicht betreiben.¹¹ Angesichts dessen werden nun einige traditionsgeschichtliche Konsequenzen aus den genannten Befunden gezogen.

¹⁰ Vgl. WMANT 60, 85, 88–91; s. aber meine Korrekturen in → ch. 2.

¹¹ Vgl. zum methodischen Problem R. Koselleck, „Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte,“ in *Historische Semantik und Begriffsgeschichte* (hg. R. Koselleck; Stuttgart: Klett-Cotta, 1978), 19–36, bes. 24–29, 33–35.

Διαλλάσσειν im Sinne von „versöhnen“ wird in der LXX zweimal als Übersetzungsvariante verwendet, um die Aussöhnung zwischen zerstrittenen Menschen auszudrücken (Ri 19:3; 1 Regn 29:4b; vgl. auch διαλλαγῇ in Sir 22:22; 27:21 und καταλλάσσειν in 1 Kor 7:11). In Zusammenhang mit dem Gott-Mensch-Verhältnis kommt καταλλάσσειν κτλ. nur im Zweiten Makkabäerbuch vor (2 Makk 1:5; 5:20; 7:33 und 8:29b). Nie wurden δι- und καταλλάσσειν κτλ. als Übersetzung der mit כפר assoziierten priesterlichen Sühneterminologie verwendet. Terminologisch also gibt es keinen Grund, davon auszugehen, daß die paulinische Versöhnungsvorstellung traditionsgeschichtlich der Sühnetradition der Priesterschrift entstamme. Diese These hat folgende Begründung:

1. Die Verwendung von δι- und καταλλάσσειν κτλ. im *Corpus Hellenisticum* zeigt, daß die Wortgruppe dem Bereich der zwischenmenschlichen und vor allem zwischen-(stadt)staatlichen Beziehungen entstammt. Die überwiegende Mehrheit der bislang aufgeführten Belege zeigt, daß die Terminologie im „diplomatischen Bereich“ beheimatet war und die Beendigung von kriegerischer Feindschaft bezeichnete. Lediglich in der urchristlichen Literatur und in einigen wenigen Fällen in Texten anderer griechisch schreibender Juden wurde die Terminologie auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch übertragen. Eine relevante Übertragung der Terminologie auf religiöse Sachverhalte ist nach Platon (*Symp.* 193b)—die urchristliche Literatur und das griechisch schreibende Judentum ausgenommen—bislang nicht belegt. Angesichts der Spärlichkeit der sowieso sehr frühen Belege (sonst nur Sophokles *Aj.* 744) ist dies auch nicht zu erwarten. Es handelt sich bei der Versöhnungsterminologie nicht um religiöse Terminologie. Der sogenannte „religiöse“ Gebrauch bei Paulus und viermal im Zweiten Makkabäerbuch (1:5; 5:20; 7:33; 8:29b), einmal in *Joseph und Aseneth* (11:18), zweimal bei Philo (*Praem.* 166; *Mos.* 2.166) und fünfmal bei Josephus (*B.J.* 5.415; *A.J.* 3.315; 6.151; 7.153, 295) ist ein übertragener Gebrauch, der nicht vom eigentlichen Gebrauch abgekoppelt werden kann! Sowohl Paulus (1 Kor 7:11) als auch Philo und Josephus benutzen die Wortgruppe auch im eigentlichen Sinn von Beendigung der Feindschaft bzw. Aussöhnen zwischen Menschen.
2. Bei der zwischen-(stadt)staatlichen Versöhnung ist oft Amnestie verliehen worden (Diodor 14.34.6; Appian *Hist. rom.* 2.5.1 und *Bell. civ.* 5.64; Philo *Ios.* 239). In einigen frühjüdischen Texten, wo die Vorstellung übertragen wird, wird der Amnestie entsprechend

gesagt, daß Gott bei der Versöhnung die Sünde vergibt (Philo *Mos.* 2.166; *Jos. Asen.* 11:18). Ob 2 Kor 5:19ab eine vorpaulinische, aus dem griechisch sprechenden Judentum stammende Tradition¹² oder eine Formulierung des Paulus selbst¹³ ist—es ist | eben- 63
falls eine übertragene Verwendung der Versöhnungsvorstellung, die ihre Parallele im griechisch schreibenden Judentum hat.¹⁴

3. Paulus hat an die Möglichkeit, die Terminologie übertragen zu verwenden,¹⁵ angeknüpft. Der Grund dafür liegt darin, daß er mit der übertragenen Verwendung sein Apostolat verdeutlichen konnte. Es läßt sich nämlich mit vielen Belegen nachweisen, daß die *πρόσβεις* eine entscheidende Rolle bei der Vermittlung des Versöhnungsangebotes und dem Zustandebringen des Versöhnungsvertrages spielten (Aelius Aristides *Panathenaicus* 370–372; Diodor 5.75.1; Dionysios von Halikarnassos *Ant. rom.* 2.45.4–6; Cassius Dio 41.16.4; 48.11.1; 64.10.1—dazu Zonaras 11.15 und frg. 43.26–27). Für *προσβευτής* sind *ἀπόστολος* (Herodot 1.21; 5.38) und *διαλλακτής* (*SIG* 472.1) als Wechseltermini belegt. In diesem Zusammenhang ist eine Stelle bei Dion von Prusa sehr aufschlußreich. In der 38. Rede schreibt er: „Manche Herolde, sagt man, kämen von den Göttern, weshalb bei uns der Friede auch durch Herolde verkündet wird, während Kriege in der Regel nicht von Herolden ausgerufen werden. Unbewaffnet verhandeln (*προσβεύειν*) sie mit Bewaffneten über den Frieden, und niemand darf sich an ihnen vergreifen, weil alle, die in einem freundschaftlichen Auftrag kommen, Boten der Götter sind“ (38.18). Die Vorstellung, daß die *πρόσβεις* Boten der Götter sind, die sich für den Frieden oder die Versöhnung einsetzen, begegnet auch bei Josephus. Der *προσβευτής* sei von Gottes Vorsehung her eingesetzt worden (*B.J.* 4.219), und da er die Aufgabe habe, Frieden zu schließen (*A.J.* 15.124), bringe er die göttliche Gegenwart zu den Menschen (*A.J.* 15.136).

¹² So WMANT 60, 118 f., 189 f.

¹³ So R. Bieringer, „2 Kor 2,19a und die Versöhnung der Welt“, *ETL* 63 (1987): 295–326.

¹⁴ Das Bi-Kompositum *ἀποκαταλλάσσειν* in Kol 1:20, 22; Eph 2:16 ist nur belegt in Texten, die von den Deuteropaulinen abhängig sind. Die Verwendung dieses Terminus zur Bezeichnung einer kosmischen Aussöhnung ist bislang—außer in Kol 1:20—nicht belegt. Für Einzelheiten vgl. WMANT 60, 83, 190 f.

¹⁵ Auch bei Sophokles (*Aj.* 744) und Platon (*Symp.* 193b) wird deutlich, daß die Terminologie, wie bei Diodor (5.68.2), übertragen verwendet wird. Philo überträgt die Vorstellung auf die menschlichen Leidenschaften; vgl. *Leg.* 3.134; *Abr.* 14; *Decal.* 87; *Her.* 43.244 f.; *Somm.* 2.98.

64

Ich möchte keineswegs behaupten, daß Paulus sein Apostolat grundsätzlich von der antiken *προσβεία* her verstanden hat. Ich glaube aber, daß die Verbindung zwischen *προσβεύειν* und *καταλλάσσεσθαι* in 2 Kor 5:20 am besten erklärt werden kann, wenn angenommen wird, daß Paulus in 2 Kor 5:11–6:2 auf die Rolle des *πρόσβυς/προσβευτής* im Rahmen des Versöhnungsgeschehens zurückgreift, damit er den Korinthern sein Apostolat | verdeutlichen kann. Diese Hypothese wird nicht nur durch den Argumentationszusammenhang in 2 Kor 5:11–6:2 erhärtet,¹⁶ sondern auch durch die Tatsache, daß auch andere Terminologie in Vers 20 im Zusammenhang mit der Bitte (in einigen Fällen der des *προσβευτής*) um Versöhnung auftaucht: *δέεσθαι ὑπέρ τινος* (Dionysios von Halikarnassos *Ant. rom.* 2.45.6; Plutarch *Mor.* 156 f.; *Pel.* 26.2), *παρακαλεῖν* (Dionysios von Halikarnassos *Ant. rom.* 5.62.1).

4. Paulus greift also in 2 Kor 5:18–21 auf die Versöhnungsvorstellung und die damit zusammenhängende Rolle des *προσβευτής* zurück, um die Funktion seines Apostolates sehr passend zu verdeutlichen. Ob er bei der Übertragung der Versöhnungsterminologie auf das Verhältnis Gott-Mensch eigene Wege geht oder an eine „neben-paulinische“ Tradition anknüpft, kann man nur entscheiden, wenn man weiß, ob in 2 Kor 5:19 Tradition vorliegt oder nicht. Es ist unmöglich, ersteres zwingend zu beweisen, auch wenn es sich vermuten läßt.
5. Die Unterschiede zwischen der paulinischen Fassung, daß Gott von sich aus die Menschenwelt mit sich versöhnte (2 Kor 5:19), und der bei Josephus und im Zweiten Makkabäerbuch (2 Makk 1:5; 7:33; 8:29) belegten Vorstellung, daß Gott der menschlichen Bitte folgend sich umstimmen bzw. seinen Zorn beschwichtigen läßt und sich mit dem Menschen versöhnt (2 Makk 1:5) oder versöhnt wird (Josephus *A.J.* 7.153; 2 Makk 7:33; 8:29; *Jos. Asen.* 11:18), sind gravierend. Bei Paulus ist Gott Subjekt der Versöhnung und nicht, wie bei Josephus (*B.J.* 5.415; *A.J.* 6.151), Objekt. Die Versöhnung geht nach Paulus von Gott aus und betrifft die ganze menschliche Welt. Im Zweiten Makkabäerbuch wird Gott umgestimmt, sich mit seinem Volk auszusöhnen. Laut Philo beschwichtigt (*ἐξευμενίζειν*) Mose,

¹⁶ Vgl. die meiner Auslegung bis in Einzelpunkte sehr ähnlichen Auslegungen von Wolff, 2. *Korintherbrief*, 115–143, und J. Lambrecht, „Reconcile Yourself . . . ‘: A Reading of 2 Cor 5:11–21,“ in *The Diakonia of the Spirit* (2 Co 4:7–7:4) (Hg. L. di Lorenzi; SBen 10; Leuven: Peeters, 1989), 161–191.

der Beschützer und Fürbitter, Gott, den Herrscher (*Mos.* 2.166).¹⁷ Der einzig gemeinsame Punkt zwischen Paulus' Gebrauch und dem der anderen hellenisierten Juden ist eigentlich lediglich die Übertragung der Terminologie auf das durch Sünde gestörte Verhältnis zwischen Gott und Mensch. M.E. handelt es sich um parallele Erscheinungen und man kann nicht sagen, daß die traditionsge-
 65
 schichtlichen Ursprünge der urchristlichen | Versöhnungsvorstellung sich durch die Belege im Zweiten Makkabäerbuch, bei Philo und Josephus erklären lassen. Paulus kannte die griechische Sprache nicht aus dem Zweiten Makkabäerbuch oder von Philo her. Seit seiner Berufung lebte er im griechischen Sprachraum. Er kannte die *Koine* wahrscheinlich als Muttersprache¹⁸ und hat selbst die allgemein verbreitete Versöhnungsterminologie und die damit verbundene Vorstellung übertragen, wie er es auch mit der *θρίαμβος*-Vorstellung in 2 Kor 2:14 tat, die nur einmal sonst bildhaft verwendet wurde.¹⁹

3. Erstes Fazit

1. Da δι- und καταλλάσσειν κτλ. (to reconcile) und (ἐξ)ιλάσκεσθαι κτλ. (to atone) semantisch nicht sinnverwandt sind, sollten Neutestamentler wissen, wenn sie καταλλάσσειν (to reconcile) mit „versöhnen“ und (ἐξ)ιλάσκεσθαι mit „sühnen“ übersetzen, daß zwischen den beiden Übersetzungswörtern deutlich zu unterscheiden ist.²⁰ Tut man dies nicht und übersetzt man wie Luther die alttestamentlichen כּוּפַר- und כּפַר-Stellen mit den neutestamentlichen

¹⁷ In *Praem.* 166 erwähnt Philo zwar die ἐπιείκεια καὶ χρηστότης Gottes als einen der drei Helfer bei der Versöhnung mit dem Vatergott. Die menschlichen Bittgebete und die Besserung des Lebenswandels bilden jedoch den Ausgangspunkt des Versöhnungsgeschehens.

¹⁸ Man sollte doch nicht die soziolinguistisch unhaltbare These eines „Juden-Griechisch“ wieder einführen, die seit Deissmann zu Recht aufgegeben wurde.

¹⁹ Vgl. dazu meine Studie: „Paul's Proclamation and God's Thriambos: Notes on 2 Cor 2:14–16b,“ *Neot* 24 (1990): 257–271 (→ ch. 9).

²⁰ Die These, daß sprachlich zwischen „Versöhnung“ und „Sühne“ zu unterscheiden ist, könnte sich vielleicht durchsetzen. Vgl. die nun sehr differenzierenden Formulierungen Stuhlmachers in seinem Römerbriefkommentar (P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* [NTD 6; Göttingen: Vandenhoeck, 1989], 58 f., 76 f., 108 f.). Diese Formulierungen unterscheiden sich sehr von denen in der Festschrift für Eduard Schweizer (vgl. *id.*, „Sühne oder Versöhnung,“ in *Die Mitte des Neuen Testaments* [hg. U. Luz und H. Weder;

- καταλλαγή-, καταλλάσσειν-, ἰλάσκεσθαι-, ἰλασμός- und (ἀπο)-λυτροῦν κτλ.-Stellen vereinheitlichend mit „versunen“ und „Versunung“;²¹ wird eine traditionsgegeschichtliche und semantische Einheitlichkeit vorgeführt, die leider nur durch das deutsche Begriffspaar sühnen/versöhnen und das niederländische beide bezeichnende Wort „verzoenen“ getragen wird.²² |
- 66 2. Da die Versöhnungsvorstellung des Paulus traditionsgegeschichtlich nicht dem Alten Testament,²³ sondern dem profanen griechischen Gebrauch entstammt, ist der Begriff denkbar ungeeignet als Leitmotiv einer traditionsgegeschichtlich angelegten Biblischen Theologie.
3. Wer die urchristliche Interpretation des Todes Jesu an die כּוּפַר- und כּפּר-Traditionen der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung anbinden will, muß auf die paulinische καταλλαγή-Vorstellung als Brücke verzichten.²⁴ Auch wenn es nun nicht möglich ist, eine Biblische Theologie der Versöhnung (im Sinne von καταλλαγή)

Göttingen: Vandenhoeck, 1983], 291–316, 295–297) und der für Eduard Lohse (vgl. *id.*, „Die Mitte der Schrift—biblisch-theologisch betrachtet“, in *Wissenschaft und Kirche* [hg. K. Aland und S. Meurer; Texte und Arbeiten zur Bibel 4; Bielefeld: Luther-Verlag, 1989], 29–56, 42).

²¹ Vgl. zu dieser Problematik die für Neutestamentler noch immer aktuelle Studie von M. Kähler, „Das Wort ‚Versöhnung‘ im Sprachgebrauch der kirchlichen Lehre“ (1898), in *Zur Lehre von der Versöhnung* (Gütersloh: Bertelsmann, 1937), 1–37.

²² Es ist zu beachten, daß es sich bei den כּוּפַר- und כּפּר (pi.)-Traditionen des Alten Testaments um zwei verwandte Traditionen handelt, die deutlich zu unterscheiden sind. Die כּוּפַר-Tradition gehört nicht zum tempelkultischen Bereich und läßt sich nicht für eine Konzeption ausschachten, die Jesu Tod als Sündopfertod im Sinne von Lev 4 f. und 16 expliziert. Es ist sehr fraglich, ob die paulinischen ἀπολύτρωσις- bzw. (ἐξ)ἀγοράζειν-Stellen sich von der כּוּפַר-Tradition her einordnen lassen; vgl. WMANT 60, 211, 213.

²³ Vgl. den Versuch von G.K. Beale, „The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6.14–7.1“, *NTS* 35 (1989): 550–581.

²⁴ Vgl. Stuhlmacher, „Sühne oder Versöhnung“, 294, der die Trennung von „Sühne und Versöhnung“ eine „künstliche Alternative“ nennt. Vgl. auch *ibid.*, 296: „Hartmut Gese und Bernd Janowski bezeichnen die Zusammengehörigkeit von Sühne und Versöhnung als das Erbe des Alten Testaments an das Neue. Von der Trennung beider Vorstellungsbereiche kann also weder überlieferungsgeschichtlich noch bei Paulus selbst die Rede sein!“ Oder *ibid.*, 297: „Das Bewußtsein für die Zusammengehörigkeit von Sühne und Versöhnung ist in dem mittelhochdeutschen Wort ‚versüenen‘ lange Zeit erhalten geblieben. ... Erst in der modernen Umgangssprache macht man zwischen Sühne und Versöhnung einen deutlichen Unterschied. Aber wenn es um die Interpretation der biblischen Sprache geht, kann nicht die moderne Umgangssprache Maßstab der Auslegung sein, sondern hat umgekehrt die biblische Sprachtradition für unseren theologischen Wortgebrauch normierende Funktion.“

zu entfalten, bleibt es eine zu klärende Frage, ob die Paulusbriefe sich in eine Konzeption, die von der alttestamentlich-jüdischen Sühnetradition ausgeht, einbeziehen lassen.

4. *Läßt sich der Tod Jesu bei Paulus als „Sühnetod“ umschreiben?*

4.1. *Das Problem: das Fehlen eines paulinischen „Sühnebegriffes“*

Bis zum Schreiben des Römerbriefes fehlt der Begriff der „Sühne“ bei Paulus. Auch wenn man ἱλάσκεσθαι κτλ. mit „sühnen“ und Derivaten übersetzen würde (vgl. → ch. 2), Paulus selbst benutzt (ἐξ)ἱλάσκεσθαι und ἱλασμός nie. Nur einmal, in einem Zitat vorpaulinischer Tradition (Röm 3:25 f.), taucht das (substantivierte?) Adjektiv ἱλαστήριον dann im Römerbrief auf. Bis auf diese eine Stelle kommt Paulus ohne von ἱλάσκεσθαι abgeleitete Begriffe aus, wenn er das Evangelium, das er verkündigt, den Gemeinden verdeutlicht. Es ist angesichts des Fehlens der mit (ἐξ)ἱλάσκεσθαι κτλ. assoziierten Begrifflichkeit im Ersten Thessalonicherbrief, dem Galaterbrief, dem Philipperbrief, dem | Philemonbrief, den beiden Korintherbriefen und in der deuteropaulinischen Tradition—samt dem Ersten Petrusbrief—eine sehr ernstzunehmende Frage, ob wir bei der Explikation der Gedanken des Paulus einen vorpaulinischen Begriff aus Röm 3:25 zur zentralen interpretativen Kategorie erheben sollten, auf den die paulinische Tradition anscheinend verzichten konnte. 67

4.2. *Die Hingabe- und Sterbepformeln: Der Tod „für uns“ bzw. „für die Sünde“*

4.2.1. Klärung

Gegen den Versuch, ohne einen „Sühnebegriff“ auszukommen, könnte man einwenden, daß der „Sühnegedanke“, der uns in der priesterlichen Theologie des Alten Testaments begegnet, in den „Hingabe-“ und „Sterbepformeln“ enthalten sei.²⁵ Bevor es möglich ist, diesen Einwand zu prüfen, müssen wir uns um mehr Klarheit bemühen. Dabei sind die folgenden Punkte wichtig:

²⁵ Vgl. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer: 1. Teil* (EKK 6/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978), 240; Stuhlmacher, „Sühne oder Versöhnung“, 298 f.

1. Martin Hengel hat m.E. mit Recht zwischen den von den Hellenisten bevorzugten ἀποθανεῖν ὑπὲρ τινος-Formeln, die nicht direkt kultisch seien, und den LXX-Formulierungen ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῆς ἁμαρτίας/τῶν ἁμαρτιῶν unterschieden und auf ihre differierenden Hintergründe aufmerksam gemacht.²⁶ Obwohl Hengel selbst die „Sterbeformel“ und seine Vorstellung der „stellvertretenden Sühne“ aufeinander bezieht, haben die Untersuchungen von Sam Williams und Henk Versnel gezeigt, daß es sich bei den „Sterbeformeln“ und der Vorstellung, daß die Sünde weggenommen wird, um zwei sehr verschiedene Bereiche handelt, die man doch lieber nicht vorschnell vermischen soll. Die Diskussion um die „Deutung des Todes Jesu“ in der deutschsprachigen Exegese hat seither auch gezeigt, daß man klar zwischen „Sühne“ und „Stellvertretung“ zu unterscheiden hat und daß beide Begriffe der modernen Exegetensprache entstammen. Es handelt sich nicht um die Übersetzung von quellensprachlichen Begriffen, wie das etwa bei „Vergebung“, „Versöhnung“ und „Gnade“ der Fall ist.²⁷
2. In seiner Studie über „effective death“ in den griechischen und lateinischen Quellen der Kaiserzeit hat Henk Versnel zudem darauf aufmerksam gemacht, daß es in den meisten Fällen, in denen das Sterben für (ἀποθνήσκειν ὑπὲρ) begegnet, „unerlaubt wäre, ... von ‚Stellvertretung‘ zu sprechen. Ohne nähere Erhärtung aus dem Kontext darf man ὑπὲρ/pro nicht ohne weiteres als ‚an Stelle von‘ interpretieren. Die militärische Bedeutung ‚zur Verteidigung von‘,

²⁶ M. Hengel, *The Atonement: A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament* (London: SCM, 1981), 51: „This terminology was more directly related to the atoning sacrificial cult of the Temple than the very Greek-sounding formulae of Paul and—as I would suggest—the Hellenists. It is easy to explain why this not directly cultic, Graecized formula was preferred to that of the LXX, which was more connected with the Jerusalem cult: the formula Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ... expressed the uniqueness of the death of Jesus and its soteriological significance over against the constant atoning sacrifices in the Temple; in contrast to the universal atoning effect of the death of Jesus these latter only had a very limited force and therefore had to be repeated constantly.“ Vgl. auch WMANT 60, 197–202.

²⁷ Vgl. J. Frey und J. Schröter, Hg., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181; Tübingen: Mohr, 2005), dort v.a. J. Frey, „Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft: Streiflichter zur exegetischen Diskussion“, und M. Wolter, „Der Heilstod Jesu als theologisches Argument“. Vgl. auch J. Frey, „Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung: Neutestamentliche Perspektiven“, in *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte, Bd. 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004* (hg. J.C. Janowski, B. Janowski und H.P. Lichtenberger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006), 87–121.

„zum Schutz von“, ... liegt mehr auf der Hand.“²⁸ Diese | Bemerkungen Versnells lassen die Frage aufkommen, ob der Tod „für“ in der urchristlichen Tradition immer zugleich als Stellvertretungstod aufzufassen ist. M.E. ist dies in den paulinischen Texten nicht immer möglich. 68

Bei Paulus gibt es drei zwar verwandte, aber dennoch zu differenzierende Auffassungen: Die erste Vorstellung in Röm 5:7 ist eigentlich eher untypisch, zeigt aber, daß Paulus die dem Judentum bekannte,²⁹ ursprünglich hellenistische Auffassung des Sterbens „zum Schutz von“ einer Tugend oder einer Person auch unabhängig von der Paradosis in 1 Kor 15:3b kannte. Hier in Röm 5:7 ist weder der Gedanke der „Sühne“ noch der der Stellvertretung enthalten (ἀγαθοῦ ist neutrisch).

Die zweite Vorstellung entstammt der Tradition des griechisch sprechenden Judenchristentums und ist an zwei Stellen bei Paulus aufgegriffen worden: Gal 1:4 und 1 Kor 15:3b. Versteht man erstens in Gal 1:4 das ὑπὲρ³⁰ als „für unsere Sünde“ und nicht „wegen unserer Sünde“, dann ist klar, daß sowohl diese Hingabeformulierung als auch die Paradosis in 1 Kor 15:3b nicht den Gedanken der Stellvertretung ausdrücken, sondern, daß Jesus Christus sich selbst dahingab, bzw. Christus gestorben ist, um „unsere Sünde“ wegzunehmen. Der Tod Christi schafft die Folgen der Sünde weg, durchbricht den Tat-Folge-Zusammenhang von Sünde und Tod.

Drittens gibt es Stellen, die das Sterben zur Fortschaffung der Sünde aufnehmen (1 Kor 15:3b; Gal 1:4), aber darüber hinausgehen. 2 Kor 5:14 und vielleicht auch Röm 5:6, 8 lassen sich als stellvertretendes Sterben verstehen. In diesen Fällen geht es um das Sterben anstelle des Sünders. Die sündige Existenz wird vernichtet. Diese Vorstellung läßt sich auch in Gal 3:13 und 2 Kor 5:21 nachweisen. Jeweils wird *abstractum pro concreto* formuliert: Christus starb als Verfluchter oder als Sünder ὑπὲρ ἡμῶν,

²⁸ Versnel, „Athenis“, 182. Er unterstreicht weiterhin, daß der patriotische Tod für die Stadt, Verwandte und Freunde nur selten „mit Hilfe von Begriffen des kultischen Opfers, der Stellvertretung und der Bezahlung einer Person für alle beschrieben wird“ (183). Versnel möchte daher deutlich zwischen dem (patriotischen) Tod „für“ einerseits und dem Gedanken des sühnenden Stellvertretungstods andererseits unterscheiden. Er zeigt dann auf, daß diese beiden Traditionen jeweils starken Einfluß auf einerseits das zweite und andererseits das Vierte Makkabäerbuch ausgeübt haben.

²⁹ Vgl. 2 Makk 6:28, 30; 7:37; 4 Makk 1:8, 10; 6:27; 9:6; 13:9; 16:25; 18:3.

³⁰ Oder das gut bezeugte περὶ.

d.h. anstelle der Verfluchten oder Sünder.³¹ Es geht hier um viel mehr als nur die Fortschaffung der Sünde, es handelt sich um eine Vernichtung der sündigen Existenz des Sünders. Wie der Einleitungswendung in 2 Kor 5:14a zu entnehmen ist, ist der Schritt von dem traditionellen Verständnis (1 Kor 15:3b), „Christus ist zur Fortschaffung unserer Sünde
 69 gestorben“, zu dem personenhaft | zugespitzten und universal ausgeweiteten Grundsatz, „einer ist anstelle von allen gestorben, folglich sind sie alle gestorben“ (2 Kor 5:14), Resultat der Reflexion des Paulus. M.E. ist es wert zu überlegen, ob die sogenannten kurzen Formeln in Gal 2:20 und 1 Thess 5:10 nicht ebenfalls stellvertretend zu verstehen sind. Von dem jeweiligen Kontext her scheint dies besser zu passen als „für uns(ere Sünde)“.

4.2.2. Das „Sterben für unsere Sünde“ als „Sühnetod“?

Da es nun sehr umständlich ist, in bezug auf Gal 1:4 und 1 Kor 15:3b ständig von dem Sterben/der Hingabe zur Fortschaffung unserer Sünde zu reden, wird der „Sühnebegriff“ hier oft als heuristische Kategorie eingeführt. Daran ist nichts auszusetzen, solange klar bleibt, daß damit noch nicht entschieden ist, woran die vorpaulinische Tradition anknüpfte, als sie formulierte, daß das Sterben Christi „für die Sünde“ der Gemeinschaft geschah. Es ist nämlich unmöglich, einen direkten Einfluß der LXX-Levitikus-Vorstellung vom „Sühnen für“ auf das ὑπέρ der Sterbeformeln anzunehmen, und zwar aus vier Gründen:

Erstens fehlt das entscheidende Verb ἐξιλάσκεσθαι, es steht ἀποθανεῖν. Zweitens ist in der LXX-Levitikusübersetzung ἐξιλάσκεσθαι fest mit περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ ἧς ἥμαρτεν im Sinn von Sühnen für seine Sünde (vgl. Lev^{LXX} 5:6–10) verbunden. Paulus bevorzugt wie die Sterbeformel, die er aufgreift, ὑπέρ, wobei die Bedeutung von ὑπέρ in diesen Zusammenhängen zwischen „anstelle von“ (2 Kor 5:14), „zugunsten von“ (Röm 5:7), „um willen“ (Röm 14:15—vgl. das parallele δι’ ὅν in 1 Kor 8:11) und „für (zur Vergebung) unsere(r) Sünde“ (1 Kor 15:3b; Gal 1:4) wechselt. Von einer Beeinflussung der „Sterbeformel“ von der Kultsprache der Levitikusübersetzung her kann m.E. nicht die Rede sein. Drittens zeigt Röm 5:7, daß Paulus die ἀποθνήσκειν-Terminologie in Verbindung mit der hellenistischen Vorstellung des Todes „zugunsten von“³²

³¹ Vgl. WMANT 60, 140, 211.

³² Vgl. Versnel, „Athenis“, 178–185.

kennt. Viertens gibt es die ὑπέρ/περί-Formulierung auch unabhängig von einer tempelkultischen „Sühnevorstellung“ (vgl. 2 Makk 6:28; 4 Makk 6:28; Weish 3:8).

4.2.3. Implizite „Sühnevorstellung“ in den Formeln?

Bei allen möglichen Übereinstimmungen zwischen einerseits dem Gedanken des | stellvertretenden Sterbens³³ und dem Martyrium wegen 70 einer Überzeugung³⁴ und andererseits dem Tod der Märtyrer im Zweiten und Vierten Makkabäerbuch und dem Tod Jesu bleibt die entscheidende Differenz, daß der Tod Jesu aus den Todesfolgen der Sünde erlöst, und zwar im Zusammenhang des Endgerichts. Der Tod Jesu rettet nicht die Einwohner Jerusalems vor einer Pest, Jesus stirbt nicht stellvertretend, um einige seiner Freunde oder seine Familie aus einer physischen Notlage zu befreien. Der Tod Jesu durchbricht den Tat-Folge-Zusammenhang zwischen Sünde und Todesgericht, und zwar für alle. Dieser Gedanke, daß die menschliche Sünde den Tod nach sich zieht, es sei denn, Gott greift ein, läßt sich nur von altisraelitisch-jüdischen Voraussetzungen her verstehen.³⁵ So gesehen implizieren die ὑπέρ/περί τῶν ἁμαρτιῶν-Wendungen, daß die Folgen der Sünde aufgehoben werden. Wenn wir aber sagen, sie implizieren eine „Sühnevorstellung“, stellt sich sofort die Frage: welche? Von welchen Voraussetzungen her? In dem Moment, wo man die Frage so stellt, wird deutlich, daß ein interpretativer Begriff wie „Sühne“, der nicht als Übersetzung der griechischen Quellsprache eingeführt wurde, sondern als Terminus der deutschen Rechtssprache³⁶ in die Theologie hineinkam, hier nur Verwirrung stiftet. Dahes halte ich es nicht länger für hilfreich, einen Sühnebegriff einzuführen. Welche Termini liegen vom Quellenbefund her nahe? Dazu ist es nötig, etwas über die Herkunft der Formeln zu sagen. Sie wurden bekanntlich über das griechischsprechende Judentum rezipiert.

³³ In der Kaiserzeit sei dies zu belegen—vgl. Philostrat *Vit. Apoll.* 4.10; Artemidor *Onir.* 4.30; *Anth. pal.* 7.691; Aelius Aristides *Orationes* 48.44; 51.24 f.—nach H.S. Versnel, „Jezus Soter—Neos Alkestis? Over de niet-joodse achtergrond van een christelijke doctrine“, *Lampas* 22 (1989): 219–242, 233 f.

³⁴ Vgl. den Tod des Sokrates, Musonius Rufus, Epiktet und Plutarch und das Material bei Versnel, „Athenis“, *id.*, „Jezus Soter“, 235 f.

³⁵ Vgl. WMANT 60, 206 f.

³⁶ Vgl. B. Janowski, *Stellvertretung: Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff* (SBS 165; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1997).

1. Die Hingabeformeln³⁷ könnten von Jes^{LXX} 53:6, 12 her beeinflußt worden sein. Nimmt man dies an, und für die vorpaulinische Tradition in Röm 4:25 besteht hier ein gewisser Konsens,³⁸ ist ein direkter Einfluß einer Opfervorstellung der Priesterschrift auf die „Hingabeformeln“ ohnehin abzulehnen. Dies wird auch noch in dem unwahrscheinlichen Fall gelten, wenn Gal 2:20 und Röm 8:32 von Gen 22 her zu verstehen sind. Weder die *Akedah* noch die Rede von dem stellvertretenden Strafleiden des Gottesknechtes knüpfen an die tempelkultische Vorstellungen des Levitikus an. Nun gehören die Hingabeformeln aber, allem möglichen Anklang an Jes^{LXX} 53:6, 12 zum Trotz (vgl. → ch. 4), eindeutig zu den „Sterbeformeln“ hinzu.
2. Die Sterbe- und somit die Hingabeformeln ihrerseits sind aus dem Griechentum bis in das hellenisierte Judenchristentum vorgedrungen. Versnel hat immer wieder betont, daß auch die Auffassung des „stellvertretenden Sterbens für“ in dem um 100 n.Chr. zu datierenden Vierten Makkabäerbuch (6:27–30; 17:22) | hellenistischen Einfluß voraussetzt,³⁹ während Hans-Josef Klauck meint, daß die Übertragung von Opferterminologie zur Deutung des Todes der Märtyrer durch den Abstand des Verfassers vom Tempelkult gefördert wurde.⁴⁰ Die urchristliche Vorstellung, „daß Christus für unsere Sünde gestorben ist“ bzw. „für unsere Übertretungen dahingegeben wurde“, entstammt dem griechisch sprechenden Judenchristentum, das sich ebenfalls vom Tempel gelöst hat.
3. Röm 8:3 entstammt, traditionsgeschichtlich gesehen, weder den Sterbe- noch den Hingabeformeln, sondern greift wie Gal 4:4–5 auf die sogenannten „Sendungsformeln“⁴¹ zurück. Diese Formeln drücken die Sendung des präexistenten Sohnes in Analogie zur Weisheitstradition aus. Die Sendung des Sohnes wird dabei konsequent mit der Forderung des Gesetzes und der endzeitlichen Rettung des Menschen aus dem Endgericht verbunden (Gal

³⁷ Vgl. dazu → chs. 4 und 5.

³⁸ Vgl. Hengel, *Atonement*, 35 f.; H. Merkley, „Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik,“ in *Studien zu Jesus und Paulus* (Tübingen: Mohr, 1987), 1–106, 24; Stuhlmacher, *Römerbrief*, 67, 70 f. Dagegen: D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69; Tübingen: Mohr, 1986), 237 f.

³⁹ Versnel, „Athenis“, 192.

⁴⁰ Klauck, 4. *Makkabäerbuch*, 671, vgl. auch 668.

⁴¹ Vgl. Joh 3:16; 1 Joh 4:9 und WMANT 60, 197, 201 f., 213.

4:4–5; Joh 3:16–17; 1 Joh 4:9). In der Stelle Röm 8:3 impliziert die Formulierung, daß Gott seinen einzigen Sohn *περὶ ἁμαρτίας*, „betreffs der Sünde“, d.h. „zur Fortschaffung der Sünde“, oder—interpretierend—„zur (Wegnahme der Folgen der) Sünde“ sandte.⁴² Die Verurteilung des Sohnes durchbricht die Macht der Sünde und ermöglicht neues Leben. Röm 8:3 entstammt somit einem innerchristlichen Traditionsstrang, der die Sendung des einzigen Sohnes durchweg so erfaßt, daß der Sohn die Sünder/die Welt aus dem Endgericht rettet.⁴³ Dabei ist auffallend, daß die Sendung des Sohnes analog zur Weisheitstradition⁴⁴ konsequent als Tat Gottes gesehen wird. In dieser der Weisheit nahestehenden Formeltradition wird von der Inkarnation des Präexistenten ausgegangen. Ein kultischer Bezug ist lediglich in | der Rezeption der Tradition im Ersten Johannesbrief zu erkennen,⁴⁵ die paulinische Aufnahme der Tradition läßt kaum erkennen, daß Paulus sie analog zum Opferkult ausgelegt hätte. 72

5. Zweites Fazit

Wenn wir—mit gutem Grund—lediglich von „Christi Tod für uns/unsere Sünde“ reden, sollte klar bleiben, daß das „für uns“ bzw. „für unsere Sünde“ noch der Interpretation bedarf. Sobald wir dies tun möchten, greifen wir oft auf interpretative Kategorien wie „Stellvertretungstod“ oder „Sühnetod“ zurück. Die Kategorie „Stellvertretung“ läßt sich philologisch an die *ὑπέρ*-Formulierungen in 2 Kor 5:14, 21; Gal 2:20; 3:13 und Röm 5:6, 8; 8:32 anbinden. Solange wir uns jedoch bewußt sind, daß der Begriff „Stellvertretung“ *unsere* Sprache und nicht die Sprache des Paulus ist, können solche heuristischen Hilfskategorien verständnisfördernd sein. Komplizierter ist es bei den Begriffen „Sühne“ und „Sühnetod“. Ganz abgesehen davon, daß es sich hier nicht um eine passende Übersetzungen für *ἱλάσασθαι* handelt,⁴⁶ ist zu bedenken, daß Paulus

⁴² Diese Formulierung könnte sich an die LXX anlehnen. Vgl. WMANT 60, 164 f., 213 f.

⁴³ Vgl. nur die mit *ζῆν*, *σώζεσθαι* und *κρίνειν* verbundenen Aussagen in Gal 3:12 f.; Röm 8:3; Joh 3:16–18; 1 Joh 4:9.

⁴⁴ Vgl. H. von Lips, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (WMANT 64; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990), 305, mit Verweis auf Weish 1:4–6; 9:10, 17.

⁴⁵ Vgl. → ch. 2, Abschnitt 2.

⁴⁶ Vgl. dazu → ch. 2.

diese Wortgruppe nie im Zusammenhang mit der Sterbe- und Hingabeterminologie verwendet. Auch wenn man sich für den „Sühnebegriff“ als Deutungskategorie entscheidet, ist zu beachten, daß unsere interpretative Sprache es nicht leisten kann, auf diese Weise eine Basis für traditionsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen den Hingabe-, Sterbe-, und Sendeformeln und der in der LXX-Levitikusübersetzung reflektierten Opfervorstellung zu legen.

Der Nachweis eines Zusammenhangs zwischen der Tradition der Sendeformeln und der LXX-Levitikusübersetzung ist lediglich in Röm 8:3 über das für Paulus einmalige *περὶ ἁμαρτίας* möglich, aber keinesfalls notwendig. Für sich genommen signalisiert die *ὑπὲρ/περὶ ἁμαρτίας/ἁμαρτιῶν*-Formulierung nicht notwendig einen Zusammenhang mit der Levitikusübersetzung, wie 1 Kor 15:3b zeigt.⁴⁷ Das *περὶ ἁμαρτίας* ist keine Begründung dafür, die verschiedenen Traditionsstränge alle 73 Röm 8:3 unterzuordnen | und die gesamte Formeltradition traditionsgeschichtlich von der Priesterschrift her zu erklären.⁴⁸ Dies ist um so mehr zu bedenken, als sich die Sendeformeln selbst nicht an die kultische, sondern an die weisheitliche Tradition anlehnen.

6. Traditionsgeschichtliche Randbemerkungen zum stellvertretenden Kreuzestod Christi bei Paulus

6.1. Bedenken gegen eine Anlehnung an die tempelkultische „Sühnevorstellung“ in 2 Kor 5:21 und Röm 8:3

Will man trotz des Fehlens der (ἐξ)ἱλάσκεισθαι-Terminologie und trotz des Fehlens von *περὶ ἁμαρτίας/ἁμαρτιῶν* bei Paulus (Röm 8:3 ausgenommen), die Opfervorstellungen der Priesterschrift über die Vermittlung durch die LXX-Übersetzung von Levitikus als Verständnishorizont für die Aussage heranziehen, daß Christus *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* gestorben ist, beruft man sich meistens darauf, daß Paulus in 2 Kor 5:21 und in Röm 8:3 auf die Vorstellung des „Sündopfers“ zurückgreift, um so die Bedeutung des Todes Jesu als „Sündopfertod“ hervorzuheben. Es gibt drei Argumente, warum dieser Ausweg sehr bedenklich ist.

⁴⁷ Auch wenn die Textüberlieferung zeigt, daß die ursprünglich mit *ὑπὲρ* formulierten Sterbe-, und die mit *διὰ/ὑπὲρ* formulierten Hingabeformeln später mit *περὶ* gebildet wurden. Vgl. 1 Thess 5:10; Gal 1:4.

⁴⁸ Vgl. oben Anm. 24.

1. Zunächst erwartet eine solche Auslegung vom Leser, beim Lesen von 2 Kor 5:21 und Röm 8:3 dem griechischen Wort ἁμαρτία jeweils einen verschiedenen Sinn zuzuschreiben, ohne daß irgendetwas dem Leser diesen Wechsel signalisiert. In 2 Kor 5:21 muß er von ἁμαρτίαν im Sinne von „Sünde“ zu ἁμαρτίαν im angeblichen Sinne von „Sündopfer“ wechseln, in Röm 8:2–3 von ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας, „von dem Gesetz der Sünde“, und ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, „in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde“, plötzlich zu καὶ περὶ ἁμαρτίας, „und zwar als Sündopfer“, um dann wieder unter τὴν ἁμαρτίαν „die Sünde“ zu verstehen. Es ist viel natürlicher, dem Wort ἁμαρτία überall denselben Sinn „Sünde“ zuzuschreiben. Die meisten Leser werden dies auch weiter tun. Der Text ist zumindest offen.
2. Es ist weiterhin sehr fraglich, ob die Übersetzer des Levitikustextes je ἁμαρτία oder περὶ ἁμαρτίας als „Sündopfer“ interpretierten und dies als „Fachausdruck für Sündopfer“⁴⁹ verstanden, sie übersetzten חטאת konsequent mit ἁμαρτία und חטאת־ל konsequent | mit περὶ ἁμαρτίας.⁵⁰ M.E. hat ἁμαρτία in Levitikus immer den Sinn „Sünde“, ob es nun die Sünde als Tat, den Ritus zur Sühne der Sünde oder das Tier bezeichnet, das die Sünde trägt.⁵¹ Übersetzt man „Sündopfer“, trägt man einen Begriff an Paulus heran, der in der Levitikusübersetzung fehlt.⁵²

74

⁴⁹ Stuhlmacher, „Sühne oder Versöhnung“, 298. Es will bedacht sein, daß „die“ LXX חטאת auch mit ἐξίλασμός (Ez 45:19) und ἱλασμός (Ez 44:27) übersetzte (vgl. auch 2 Makk 3:33; 12:45). Vom einem „Fachausdruck“ kann keine Rede sein—vgl. die folgende Anm.

⁵⁰ Soweit ich sehen kann, kommt περὶ ἁμαρτίας als Bezeichnung für das sogenannte „Sündopfer“ in den griechischen Pseudepigraphen nicht vor. Philo schreibt auch nicht nur περὶ ἁμαρτίας, sondern verwendet entweder die substantivierte Umschreibung τὸ περὶ ἁμαρτίας, „das für die Sünde“ (Spec. 1.193 f.), oder ἡ θυσία ἡ περὶ ἁμαρτίας, „das Opfer für die Sünde“ (196, 226, 247), oder περὶ ἁμαρτίας steht attributiv zum Substantiv, etwa τὸ περὶ ἁμαρτίας ἱερεῖον, „das für die Sünde bestimmte Opfertier“ (239, 243). Philo versteht περὶ ἁμαρτίας allein als „für die Sünde“ und nicht als „Sündopfer“; vgl. Spec. 1.197: τὴν δὲ περὶ ἁμαρτίας ἐπὶ θεραπείᾳ ὧν ἐπλημμέλησεν ἡ ψυχὴ. Josephus übrigens schreibt nicht περὶ ἁμαρτίας, sondern ἔριφος ὑπὲρ ἁμαρτάδων (A.J. 3.239, 241; vgl. 228) oder ἔριφος ὑπὲρ ἁμαρτημάτων παραιτήσεως (3.247; vgl. 3.238).

⁵¹ Vgl. Harlé und Pralon, *Le Lévitique*, 97: „Le grec imite la flexibilité d'emploi du terme hébreu hatt'at, 'faute', qui peut désigner la faute elle-même, le rite pour la faute et l'animal immolé pour la faute. ... Ici le mot *hamartia* signale l'ensemble du rite qui vient d'être décrit.“ Vgl. 37 f.

⁵² R. Rendtorff, *Levitikus* (BKAT 3/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990), 142, schreibt zu Lev 4:3: „G versteht חטאת־ל wie das vorhergehende חטאת על- und übersetzt beidemale περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ. Dies entspricht der durchgängigen Übersetzungspraxis der LXX, die zwischen den beiden Gebrauchsweisen des Wortes חטאת

3. Es gibt eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen Paulus und der Priesterschrift. Gott selbst schafft die Sünde weg. Es ist nun bezeichnend, daß dort, wo das griechisch schreibende Frühjudentum über (ἐξ)ἰλάσκεισθαι und (ἐξ)ἰλασμός schreibt, der Einfluß des Hellenismus sich zeigt und die Vorstellung des Levitikus eben nicht aufgenommen wird. Das ἰλάσκεισθαι wird als eine menschliche Handlung verstanden, durch die die Gottheit beschwichtigt, umgestimmt wird.⁵³ Angesichts dieses Befundes ist es sehr problematisch, einfach vorauszusetzen, daß die theozentrische Vorstellung der Priesterschrift eine bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels reichende Wirkungsgeschichte hatte.⁵⁴ Da Paulus terminologisch nicht zeigt, daß er selbst auf Opfervorstellungen des LXX-Levitikus zurückgreift (Röm 3:25 kommt über die Tradition), kann man nicht einfach davon ausgehen, daß diese Vorstellung als Grundkategorie seines Denkens von ihm | über die LXX-Übersetzung rezipiert wurde. Er zitiert bekanntlich nur Gesetzestexte aus Levitikus.

Angesichts der vielen Unsicherheiten, die mit der Auslegung von 2 Kor 5:21 und Röm 8:3 im Sinne von „Sündopfer“ verbunden sind, ist es problematisch, ein paulinisches „Sühneverständnis“ von diesen Stellen aus entwickeln zu wollen. Die paulinische Kontextualisierung der vorpaulinischen Tradition in 2 Kor 5:21 und Röm 8:3 läßt nicht erkennen, daß Paulus den Tod Jesu als Antitypos zum „Sündopferritual“ verstanden hätte. Zu einer solchen Deutung kommen nur diejenigen, die das an sich eindeutige Wort ἁμαρτίαν (Sünde) bzw. die Wendung περὶ ἁμαρτίας (für die Sünde) mit einem Sondersinn verstehen. Nimmt man dennoch einen Einfluß von Levitikus über die vorpaulinische Tradition auf 2 Kor 5:21 und Röm 8:3 an, ist genau zu klären, was dieser dann metaphorische Sprachgebrauch—„für die Sünde“ wie „das für die Sünde“ (mit Artikel τό) in Levitikus—zum Sinn beiträgt.⁵⁵ Ob Jesus damit zum Opfer wird, ist sehr fraglich.

[„Sünde“ und „Sündopfer“—C.B.] nicht unterscheidet und demgemäß keinen speziellen Ausdruck für die *chattat* als Opfer hat.“ Vgl. ähnliches in WMANT 60, 161 f.

⁵³ Vgl. Philo, der schreibt (*Spec.* 2.196), daß viele am Sühnetag versuchen, Gott mit Bittgebeten zu beschwichtigen (σπουδάζουσι τὸν θεὸν ἐξευμενίζεσθαι). Sonst: Philo *Spec.* 1.116; *Plant.* 162; *Abr.* 129; *Praem.* 56; Aristeasbrief 314, 317; *Sib. Or.* 3.424–628; Josephus *A.J.* 8.111–117. Diskussion in WMANT 60, 92–95.

⁵⁴ Es wäre hilfreich, wenn die Verfechter der „tempelkultischen Sühnetheorie“ historisch nachwiesen, inwieweit die von Koch, Gese und Janowski für den hebräischen Text nachgewiesene Vorstellung zur Zeit des Paulus lebendig war.

⁵⁵ Vgl. H. Merkley, „Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments,“

6.2. Die Möglichkeit eines Verständnisses der Sündentilgung, das nicht vom Tempelkult ausgeht

Bereits das Alte Testament zeigt einige Vorstellungen der Wegnahme von Sünde auf, die nicht an den Tempel gebunden sind. Auch der stellvertretende Tod des Gottesknechtes wird als Geschehen unabhängig vom Tempelkult dargestellt. Diese Tendenz, Vergebung vom Kult abzukoppeln, wird durch die Hellenisierung des Judentums verstärkt, zumal der Gedanke eines Todes „für“ in der Kaiserzeit verbreitet war, ohne an Tempelriten gebunden zu sein.⁵⁶ |

76

Nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 war es dem sich neu formierenden rabbinischen Judentum gelungen, die Überzeugung zu behalten, daß Gott Erlaß der Sünden gewährt, auch wenn der Tempelkult nicht mehr intakt war.⁵⁷ Das Opfer „für die Sünde“ verliert an Bedeutung. Damit wird ein Prozeß beschleunigt, der bereits vor 70 anging.⁵⁸ Nach der Katastrophe bleibt *Jom Kippur*, auch ohne Tempel. Wie war dies möglich?

in *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie* (hg. H. Heinz u.a.; Freiburg: Herder, 1990), 155–183, 158: „Insbesondere im Blick auf die Applikation kultischer Vorstellungen gilt es zu beachten, daß die neutestamentlichen Aussagen nicht einfach durch eine Übertragung der alttestamentlichen Aussagen zustande kommen. Es handelt sich vielmehr um eine Typologie. Die alttestamentlich-kultische Vorstellung dient als Vor-bild (Typos), um auf den das Vorbild überbietenden Anti-typus zu verweisen, dessen eigentliche Bedeutung nicht aus dem Vor-bild, sondern aus sich selbst resultiert und durch den Typos lediglich veranschaulicht wird.“ Vgl. auch 168: „Das stellvertretende Sterben Christi wird demnach in Röm 8,3 und 2 Kor 5,21 in Analogie zum Sündopfer dargestellt. Gegenüber Röm 3,25 f. hat sich die Perspektive insofern verschoben, als Christus jetzt nicht mehr als Anti-typus der Kapporet, sondern des Opfertieres erscheint. Festzuhalten bleibt jedoch, daß es sich um eine Typologie handelt. Das heißt, es wäre unpräzise, würde man Christus einfachhin mit dem Opfertier identifizieren.“

⁵⁶ Vgl. Bickermann, *Jews*, 242: „Ablutions, fasts, sexual abstention, and perseverance in prayer combined with belief in its power of intercession all became components of the Jewish religion before 200 BCE. Belief in the atoning efficacy of prayer to save the dead came soon afterward.“ Vgl. *ibid.*, 280–283, und das Material in WMANT 60, 199–201.

⁵⁷ Die Pharisäer spielten dabei eine entscheidende Rolle. Es ist zu bedenken, daß die Pharisäer—die sich in Opposition zu den Sadduzäern befanden—bereits vor 70 dem Tempelkult fernstanden; vgl. A.J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Wilmington: Glazier, 1988), 290. Paulus war ja Pharisäer; vgl. WMANT 60, 199–201.

⁵⁸ Vgl. C.G. Montefiore, „On Repentance“ (1904), in *Rabbinic Literature and the Gospel Teachings* (New York: KTAV, 1970), 392: „Even before the destruction of the Temple, it is clear that the ethical substitutes for the sin-offering, which afterwards became all-prevailing, had begun their beneficial influence. A large number of persons were unable to come up to Jerusalem to offer the statutory sacrifices.“

„[B]efore the Temple was destroyed, a double process had set in. In the first place, the Day itself, with its fasting and confession, had acquired a solemn significance and value over and above the sacrifices and the scapegoat and the blood. Secondly, the Day became spiritualized. A deeper view of sin and of repentance grew up, a nobler conception of forgiveness and atonement.“⁵⁹ Der Prozeß, Opferriten durch Gebet und innerliche Gesinnung zu ersetzen, entstammt dem Diasporajudentum.⁶⁰ Es waren griechisch sprechende Juden aus der Diaspora, die im Zusammenhang mit der Verfolgung des Stephanuskreises nach Antiochia flohen und die Sterbe- und Hingabebefehle Paulus übermittelten.

Es gibt genügend Grund, die in den Hingabe- und Sterbepflichten (Gal 1:4 und 1 Kor 15:3b) implizierte Vorstellung, daß die Folge der Sünde nicht eintreten, nicht vom Tempelkult her zu verstehen. Für das Frühjudentum war die Durchbrechung des Zusammenhangs von Sünden und Tod keinesfalls nur an den Tempelkult gebunden. Es gibt die Möglichkeit, Jesu völlig unkultischen Tod als Befreiung von den Folgen der Sünden zu begreifen, ohne auf den Tempelkult zurückgreifen zu müssen. Auch wenn es möglich bleibt, nach Hintergründen im Zusammenhang mit der von hellenistischen Voraussetzungen her entstandenen Deutung des Märtyrertodes im Zweiten und Vierten Makkabäerbuch zu suchen,⁶¹
 77 glaube ich, Jesu Brotwort (Mk 14:22//1 Kor 11:24) und Jes^{LXX} 53 | könnten auch eine Rolle bei Ausprägung der vorpaulinischen Deutung des Todes Jesu gespielt haben.⁶²

6.3. Die Vorstellung des stellvertretenden Sterbens als Hintergrund?

In vier soteriologisch sehr aussagereichen Texten, 1 Thess 5:9–10; Gal 2:19–20; Gal 3:10–13 und 2 Kor 5:14–21, kommt Paulus ohne Rekurs auf den für LXX-Levitikus tragenden Begriff ἱλασθεῖσθαι und Derivate aus. Dies gilt auch für Röm 5:1–21. Alle diese Texte haben aber eines

⁵⁹ *Ibid.*, 393 f. Für das Kennzeichnen des Tages durch Gebet und Fasten, vgl. Philo *Spec.* 2.196. Vgl. auch S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York: Macmillan, 1909), 301–304.

⁶⁰ Vgl. Bickermann, *Jews*, 242 f.

⁶¹ Vgl. S.K. Williams, *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept* (HDR 2; Missoula: Scholars, 1975), 230–233, und van Henten, „Entstehung“, und de Jonge, „Jesus' Death“.

⁶² So auch Merklein, „Sühne“, 162. Ein ursprüngliches Kelchwort läßt sich nicht rekonstruieren, es sei denn, man greift auf Mk 14:25 zurück.

gemeinsam: Der Tod Jesu ὑπέρ wird als Tod „für“ verstanden. Das ist das Gemeinsame. Paulus verwendet in drei Fällen verschiedene Vorstellungskomplexe, um zu verdeutlichen, was der Tod Jesu ὑπέρ bedeutet.

Im Galaterbrief expliziert Paulus die Bedeutung dieses Todes, indem er die Vorstellung des Loskaufes aus der Sklaverei aufgreift. Durch den Tod des Sohnes „für“ die Verfluchten, werden sie freigekauft sodass die Sklaven zu Söhnen werden. In 2 Kor 5 wird die Bedeutung des Todes des Einen „für“ alle (2 Kor 5:14) mit Hilfe der Versöhnungsvorstellung interpretiert.⁶³ In Röm 5 expliziert Paulus die Bedeutung des Todes Christi „für“ die Gottlosen, die Sünder, indem er in einer parallelen Argumentation auf die Versöhnungsvorstellung und die Rechtfertigung zurückgreift. Durch die Versöhnung werden die Feinde in eine Friedensrelation zu Gott gebracht. Die Gottlosen werden gerechtfertigt.

Konstant bleiben der Tod „für“ und der Grundgedanke, daß Tod und Auferstehung die Neuschöpfung des Sünders ermöglichen. Paulus versteht Jesu Tod als vorverlegtes Endgericht. Der gottlose Gottesfeind, der Sklave der Sünde und des Gesetzes war, wird vernichtet. Der Geist dessen, der Jesus aus dem Tod auferweckt hat, wird im Taufgeschehen verliehen und schafft ein neues gerechtfertigtes Kind, das, versöhnt mit Gott, in seinen Frieden hineingenommen wird.

Die Vorstellung, daß der Gottessohn, der nicht unter dem Fluch des Gesetzes war (Gal 4:4–5), anstelle der Verfluchten zum Fluch wurde (Gal 3:13), ist dem Gedanken parallel, daß einer, der keine Sünde kannte, anstelle der Sünder zum Sünder wurde (2 Kor 5:21). Der Eine starb als Gerechter (Röm 5:18) anstelle der Gottlosen (Röm 5:6), d.h. anstelle aller (2 Kor 5:14). |

78

Wie ich an anderem Ort argumentiert habe,⁶⁴ halte ich es für wahrscheinlich, daß Paulus seine Vorstellung des universalen „Stellvertretungstodes“ in Anknüpfung an die antiochenische Herrenmahlsüberlieferung (1 Kor 11:23–24) und die Sterbe- und Hingabeformeln entwickelt. Es geht hier um einen innerchristlichen Traditionsprozeß, der vor dem Hintergrund der weiten Verbreitung der Vorstellung des Todes „für“ und der Hingabe „für“ in der Kaiserzeit⁶⁵ verständlich wird. Der Gedanke des stellvertretenden Sterbens eines Menschen fehlt im Alten Testament und

⁶³ In WMANT 60 habe ich dies aus traditionsgeschichtlicher Perspektive umgekehrt formuliert. Michael Wolter (brieflich 20.07.1989) hat mich überzeugt, daß Paulus den Stellvertretungstod mit der Versöhnungsvorstellung expliziert.

⁶⁴ Vgl. WMANT 60, 205–215.

⁶⁵ Vgl. dazu Versnel, „Jezus Soter“; dazu jetzt auch C. Eschner, *Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder: Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens*

zeigt sich im Frühjudentum (4 Makk) erst unter hellenistischem Einfluß. Es gibt nur eine Ausnahme, Jes 53. Dieser Text mußte für das vom Hellenismus beeinflusste frühe Judenchristentum ansprechend gewesen sein, zieht man die Verbreitung der Vorstellung des Todes „für“ in der frühen Kaiserzeit in Betracht. Auch Paulus greift auf den griechischen Jesajatext der LXX zurück. Da dieser Text in der späteren urchristlichen Literatur zitiert wird (vgl. → ch. 12), ist eindeutig, daß er innerchristlich rezipiert wurde. Ab wann und in wie fern Jes^{LXX} 53 aber das urchristliche Verständnis des Todes Jesu prägte, ist eine Frage, die in den folgenden Kapiteln (→ chs. 3–5) beantwortet werden soll.

6.4. Römer 3:25

Falls Paulus in Röm 3:25 in Aufnahme vorpaulinischer Tradition die Kreuzigung als öffentliche Aufrichtung des ἱλαστήριον (כפֿוֹרֶת) beschreibt, bringt er zum ersten Mal einen „Sühnegedanken“ begrifflich in einen seiner Briefe hinein, vorausgesetzt man übersetzt ἱλαστήριον mit „Sühnemaß“. Es spricht aber viel dafür, hier eher von „Ort der Gnade“ zu reden. Paulus nimmt so Bezug auf das ἱλαστήριον, daß deutlich wird, daß das völlig unkultische Kreuzesgeschehen den Tempelkult ablöst. Er versteht den Tod Jesu nicht als neues, alles überbietendes Kultgeschehen,⁶⁶ sondern antitypisch als Gegensatz | zum Kult. Der Tempel wird vom Kreuz her neu verstanden, eher als daß Jesus als eschatologisches Opfer verstanden wird.⁶⁷ Die Dialektik zwischen Bildspender und Bildempfänger will bei dieser Metaphorik⁶⁸ genau bedacht sein.

und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi (2 Bde.; WMANT 122; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010).

⁶⁶ B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen* (WMANT 55; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982), 352: „Eine noch so ‚neue‘, alttestamentliche Gegebenheiten überbietende Kulthandlung ist mit dem Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu Christi gerade nicht intendiert.“

⁶⁷ Vgl. die Interpretation in WMANT 60, 166–168. Vgl. Merklein, „Sühne“, 163–165, dessen differenzierende Ausführungen die Sache klarstellen.

⁶⁸ Es wäre lohnend, die paulinische soteriologische Metaphorik im Rahmen einer verantwortbaren Metaphoriktheorie zu besprechen. Vgl. z.B. U. Eco, „Metaphor“, in *Semiotics and the Philosophy of Language* (London: Macmillan, 1984), 87–129.

7. *Drittes Fazit*

Paulus greift in Röm 3:25 vielleicht auf die Tradition des *Jom Kippur* zurück. Wenn dies an so wichtiger Stelle der Argumentation im Römerbrief geschieht, zeigt Paulus, daß er das Kreuz als „Ort der Gnade“ in Abgrenzung vom Tempelkult verstanden hat. Wenn Paulus im Kontext des Römerbriefes ein dem Tempel entgegengesetztes „Sühneverständnis“ mit der Auffassung der Hingabe „für“ (Röm 4:25) bzw. des Sterbens „für“ (Röm 5:6–9) kombiniert (Röm 5:6–9), bedeutet dies noch lange nicht, daß diese zwei von Paulus im Römerbrief zuerst aufeinander bezogenen Deutungsmuster *traditionsgeschichtlich* selben oder gleichen Ursprungs sind.⁶⁹ Ebenfalls soll vermieden werden, das eine Muster, das erst im Römerbrief aufgenommen wurde, rückwirkend den Sterbe-, Hingabe- und Sendeformeln überzustülpen, denn traditionsgeschichtlich entstammten die Formeln nicht der Sühnevorstellung des Levitikus. Aber auch, wenn man die ganze paulinische Vorstellung von Gnade in einen kulttypologischen Horizont stellt,⁷⁰ ebnet man nicht nur traditionsgeschichtliche Differenzen ein, sondern erkennt auch, daß Paulus bis zum Römerbrief ohne einen „Sühnebegriff“ auskommt. Wie Paulus sich die Sünde überwindende Wirkung des Todes Jesu ohne positive Anknüpfung an eine Opfervorstellung formulierte, soll in den folgenden Kapiteln geklärt werden.

⁶⁹ S.o. Anm. 20.

⁷⁰ So Merklein, „Sühne“, 170f.

CHAPTER TWO

GNÄDIGSTIMMEN UND GNÄDIGSEIN IN URCHRISTLICHEN TEXTEN*

Was in der urchristlichen Literatur unter „Sühne“ zu verstehen ist, kann, bleibt man beim traditionellen Ansatz, nur eine Durchsicht der Verwendung der Wortgruppe ἱλάσkesthai κτλ. in den griechischen Texten selbst zeigen.¹ Es wird aber hier | von einer Verwendung des „Sühnebegriffes“ als heuristischer Kategorie der gegenwärtigen exegetischen Sprache Abstand genommen,² denn es ist weder angemessen, vom gegenwärtigen allgemeinen Sprachgebrauch auszugehen,³ noch wird es der Vielfalt und Entwicklung der in die Texte eingegangenen Konzeptionen gerecht, wenn unter Absehung von der belegbaren griechischen Begrifflichkeit ein ahistorischer „biblischer Sühnebegriff“ postuliert wird.⁴ Wir bleiben 420

* Leicht ergänzte und in der Wahl der Übersetzungstermini modifizierte Fassung eines Vortrages, der im Rahmen des Symposions „Opfer—theologische und kulturelle Kontexte“ des Internationalen Wissenschaftsforums am 20.10.1995 an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg gehalten wurde. Erstveröffentlichung als „Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt,“ in *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte: Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag* (Hg. U. Mell und U.B. Müller; BZNW 100; Berlin: de Gruyter, 1999), 419–442. Verweise auf in diesem Band enthaltene Artikel sind folgendermaßen gekennzeichnet: (→ ch. in diesem Band).

¹ Nebenbei bemerkt: Das Wort kann auch im Sinn von „reinigen“ (καθαρίζειν) oder „heilen“ (θεραπεύειν) verwendet werden (vgl. die Lexika; dazu Athenaios *Deipn.* 7.109.19). Faßt man den Begriff so weit, dann könnte man auch noch ἀγιάζειν (z.B. 1 Thess 5:23; Hebr 2:11; 9:13; 10:10, 14; 13:12), ἀγνίζειν (z.B. Joh 11:55; 1 Petr 1:22; 1 Joh 3:3) und ἀφοοιοῦσθαι (z.B. Aristebrief 297) hinzunehmen. Dies würde aber den hier gesetzten Rahmen sprengen.

² Vgl. den anders angelegten ergiebigen Aufsatz von J. Becker, „Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu“ (1990), in *Annäherungen: Zur urchristlichen Theologiegeschichte und zum Umgang mit ihren Quellen* (BZNW 76; Berlin: de Gruyter, 1995), 334–354.

³ Zumal die Etymologie von „Sühne“ unklar ist (vgl. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* [22. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1989], 714) und das Verb „sühnen“ in der Gegenwartssprache den juristischen Sinn hat „eine Schuld abbüßen, für ein begangenes Unrecht eine Strafe, eine Buße auf sich nehmen“ (so der *Duden: Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden. Bd. 6: Sp–Z* [Hg. G. Drosdowski, Mannheim: Dudenverlag, 1981], 2542).

⁴ Vgl. aber T. Knöppler, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums* (WMANT 69;

also dicht am griechischen Begriff ἰλάσκεσθαι und nehmen anfangs nur eine grundsätzliche Differenzierung vor: Wir unterscheiden zwischen einerseits den Aussagen in der urchristlichen und frühjüdischen Literatur, die wohlgemerkt *griechische*⁵ ἰλάσκεσθαι-Terminologie mit dem Opferkult verbinden und von opferkultischen Voraussetzungen her zu verstehen sind, und andererseits den Aussagen über ἰλάσκεσθαι, die *keinen* opferkultischen Zusammenhang voraussetzen. Diesen Aussagen, die teilweise unter das Thema „gnädig stimmen“⁶ gefaßt werden können, widmen wir uns zuerst (1.) Anschließend werden die ἰλάσκεσθαι-Aussagen untersucht, die aus einem opferkultischen Zusammenhang übernommen wurden. Hier schlage ich entgegen der früheren Fassung dieses Aufsatzes vor, von „Gnädigsein“ zu sprechen (2.) Abschließend ist kurz zu fragen (3.), wie sich die Aussagen über das Sterben „für“—ὕπερ übersetzen wir zunächst nur mit „für“—zu den ἰλάσκεσθαι-Aussagen verhalten. |

421

1. Gnädigstimmen

In der ersten Vision des *Hermas* begegnete dieser wieder seiner Herrin, der schönen Rohde, der er nach dem Baden nackt aus dem Tiber herausgeholfen hatte. Auch als er sagte, sie nur wie eine Schwester zu lieben, sagte sie, sie sei in den Himmel aufgenommen worden, um Hermas' Sünde bei dem Herrn anzuzeigen. Als er beteuerte, sie immer wie eine Göttin behandelt, wie eine Schwester verehrt und ihr gegenüber nie ein anzügliches Wort gesagt zu haben, lachte sie und sagte: „In deinem Herzen stieg die Lust zum Bösen auf. Oder bist du nicht der Meinung, daß es bei einem gerechten Mann eine böse Sache ist, wenn in seinem Herzen die böse Lust aufsteigt? Das ist Sünde, und zwar eine schwerwiegende.“⁷ Die schöne Frau riet Hermas, zu Gott zu beten, „so wird er deine Sünden heilen ...“ Das alles machte Hermas sehr traurig und er stellte eine Frage,

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1994), 91; K. Löning, „Der gekreuzigte Jesus—Gottes letztes ‚Opfer‘“, *BK* 49 (1994): 138–143.

⁵ Da die urchristliche Literatur in Griechisch abgefaßt wurde, ist diese Einschränkung erlaubt.

⁶ Es sei daran erinnert, daß Hesych und Suda ἰλασμός mit εὐμένεια und συγχώρησις erklären, Suda zusätzlich mit πραότης. (Ἐξ)εὐμενίζειν und Derivate fehlen im NT und bei den Apostolischen Vätern.

⁷ *Herm. Vis.* I 1:8. Übersetzung nach N. Brox, *Der Hirt des Hermas* (KAV 7; Göttingen: Vandenhoeck, 1991), 79.

die die Theologie schon immer beschäftigte und uns bis heute noch nicht losgelassen hat. Er fragte: „Wenn mir schon diese Sünde aufgeschrieben wird, wie kann ich dann gerettet werden? Oder wie kann ich Gott gnädig stimmen angesichts meiner großen Sünden? Oder mit welchen Worten soll ich den Herrn bitten, damit er mir gnädig sei?“⁸

Ein kleines philologisches Intermezzo: In der Frage πῶς ἐξιλάσσομαι τὸν θεὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν μου τῶν τελείων; haben wir das Wort ἐξιλάσκεσθαι mit „gnädig stimmen“ wiedergegeben. Normalerweise wird es mit „versöhnen“ übersetzt.⁹ Um Verwirrung mit dem Begriff „versöhnen“ (καταλλάσσειν) zu vermeiden, sollte man hier mit „gnädig stimmen“ übersetzen. Es sollte generell zwischen καταλλάσσειν (versöhnen) und ἱλάσκεσθαι (gnädig stimmen) unterschieden werden, denn diese beiden griechischen Wörter sind nicht sinnverwandt.¹⁰ Καταλλάσσειν und καταλλαγὴ haben nun wirklich nichts mit Opfern zu tun.

Die zweite Frage des Hermas, ἵνα ἱλατεύηται μοι, verwendet eine seltene Wechselform, ἱλατεύεσθαι τινι, die in der LXX nur in Ri 16:15 v.l. Verwendung fand. Das | Wort, das sonst in den griechischen Pseudepigraphen und in der 422 urchristlichen Literatur fehlt, bedeutet „sich jemandem gnädig erweisen“.¹¹

Kehren wir zur Ausgangsfrage des Hermas zurück: „Wie kann ich Gott gnädig stimmen angesichts meiner großen Sünden? Oder mit welchen Worten soll ich den Herrn bitten, damit er mir gnädig sei?“ Die Doppelfrage des Hermas ist als Parallelismus formuliert. In der ersten Frage geht es um das *Wie*. Wie kann Hermas Gott gnädig stimmen betreffs seiner Sünden? Gott soll umgestimmt werden, damit er nicht mehr zürnt. In der zweiten Frage wird das *Wie* zum Teil beantwortet. Hermas soll Gott durch Gebete dazu bringen, daß Gott ihm gegenüber gnädig werde.

Es stellt sich das Problem der Zulässigkeit dieser Doppelfrage. Ist es überhaupt ein biblischer Gedanke, daß der Mensch Gott gnädig macht, ihn umstimmt, so daß er nicht mehr zürnt? Nein, biblisch ist er gewiß nicht. Daß die hebräische Bibel den Gedanken, der mit dem Verb כָּפַר (pi.) ausgedrückt wird, nie so formuliert, daß der Mensch Gott

⁸ *Herm. Vis.* I 2:1: Εἰ αὕτη μοι ἡ ἁμαρτία ἀναγράφεται, πῶς δυνήσομαι σωθῆναι; ἢ πῶς ἐξιλάσομαι τὸν θεὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν μου τῶν τελείων; ἢ ποίοις ῥήμασιν ἐρωτήσω τὸν κύριον ἵνα ἱλατεύηται μοι.

⁹ So Brox, *Hirt*, z.St.; aber auch M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas* (HNT.E 4; Tübingen: Mohr, 1923), 435.

¹⁰ Für die Notwendigkeit, zwischen den beiden deutschen Begriffen zu unterscheiden vgl. C. Breytenbach, *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989).

¹¹ Vgl. Bauer, s.v.

gnädig stimmt, hat Bernd Janowski überzeugend nachgewiesen.¹² Dieser Sprachgebrauch im Hebräischen wird durch die Übersetzer der griechischen Bibel, der Septuaginta, nachgeahmt. Das Kompositum ἐξιλάσκεισθαι kommt häufig in der LXX vor. Dessen hebräisches Äquivalent ist bei den weitaus meisten Belegen כָּפַר „bedecken, sühnen“ oder im technischen Sinn „die Sühnehandlung vollziehen“.¹³ Dementsprechend bezeichnet ἐξιλάσκεισθαι in der LXX in vielen Fällen das kultische Handeln des Priesters, die Sünde unwirksam zu machen.¹⁴ Hierauf ist zurückzukommen.¹⁵ Wo im hebräischen Text כָּפַר steht, ist Gott in der LXX nie direktes Objekt des Verbes ἐξιλάσκεισθαι. Das Verständnis der hebräischen Bibel und in den meisten Fällen der LXX¹⁶ ist somit ein anderes
 423 als das des | Hermas, der fragt, wie er Gott gnädig stimmen kann (πῶς ἐξιλάσομαι τὸν θεόν), bzw. mit welchen Worten er beten kann, damit Gott ihm gnädig werde (ἵνα ἱλατεύηται μοι), oder als das des Verfassers des Ersten Clemensbriefes, der das Buch Jona so versteht, als hätten die Niniviten Gott durch ihr Flehen gnädig gestimmt und so Rettung erlangt (1 Clem. 7:7). Die Auffassung der frühen Zeugen des römischen Christentums, Gott gnädig zu stimmen, steht daher *nicht* in der Tradition der כָּפַר-Terminologie der hebräischen Bibel oder ihrer griechischen Übersetzung mit ἐξιλάσκεισθαι. D.h., daß die Frage des Hermas, wie er Gott gnädig stimmen könne, auf einem anderen Hintergrund erklärt werden muß.

Eine solche Erklärung wird sichtbar, wenn man genau auf die Formulierung des Hermas achtet. Er redet davon, daß Gott gnädig gestimmt werden soll. Was ist mit ἱλάσκεισθαί τινα gemeint? Im normalen Sprachgebrauch bezeichnet das griechische Wort sehr oft einen Vorgang, in dem ein Gott, die Götter oder der Gotteszorn durch einen Menschen gnädig gestimmt werden. Dieser für das Wort zentrale Gebrauch zeigt sich nicht nur generell im Griechischen der Kaiserzeit mit Gott oder den

¹² B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen* (WMANT 55; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982).

¹³ Vgl. R. Rendtorff, *Leviticus* (BKAT 3/3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992), 176–178. Für die Verwendung von (ἐξ)ἱλάσκεισθαι zur Wiedergabe anderer hebräischer Begriffe vgl. C. Breytenbach, *Versöhnung*, 86–92.

¹⁴ Vgl. F. Büchsel, *ἱλάσκομαι*, *TWNT* 3 (1938): 314–317, 315; *GELS*, 160.

¹⁵ S.u. 2.

¹⁶ Vgl. die Ausnahmen in Ex 32:11; Sach 7:2; 8:22; Mal 1:9, die auf das hebräische חָלַל (pi.) „besänftigen“ im Urtext zurückzuführen sind. Dazu C.H. Dodd, „ΙΛΑΣΚΕΣΘΑΙ: Its Cognates, Derivates, and Synonyms in the Septuagint“, *JTS* 32 (1931): 352–360, 354 f. Vgl. N.H. Young und C.H. Dodd, „Hilaskesthai and His Critics“, *EvQ* 48/49 (1976/77): 67–78.

Göttern als Objekt der Handlung,¹⁷ sondern auch in der hellenistisch-jüdischen Literatur.¹⁸ Beispiele aus den Schriften Philos,¹⁹ des Flavius Josephus,²⁰ dem Aristeasbrief,²¹ den Fragmenten des Artapanos²² und den Sibyllinischen Orakeln²³ lassen sich heranziehen.²⁴ Das Urchristentum in Rom, und so auch der Verfasser des Hirten des Hermas, konnte diese von Hause aus griechische Sprachtradition aufnehmen und verlangen, Gott gnädig zu stimmen.²⁵ Damit stehen sowohl der römische Verfasser des Hirten des Hermas als auch der des Ersten Clemensbriefes wie das hellenistische Judentum in der allgemeinen Sprachtradition ihrer Zeit, wie auch ein Blick auf die paganen Sühne-Inschriften der Kaiserzeit lehrt. 424

Wir konzentrieren uns auf *Beichtinschriften* aus Westkleinasien, aus dem Gebiet um die Oberläufe des Hermusflusses und um Philadelphia und Sardes.²⁶ Sie mögen uns als kleine „Fallstudie“ einen Vergleich mit Hermas ermöglichen. Die Beichtinschriften folgen einem üblichen Schema: 1. Andeutung der Strafe durch die Gottheit, Erkrankung oder Tod des Sünders oder seiner Familienmitglieder²⁷ aufgrund religiöser oder moralischer Verfehlungen; 2. Beichten, d.h. Erkennen und öffentliche Aufzeichnung der Sünden, entweder durch den Sünder oder durch seine Verwandten; 3. ἰλάσκεσθαι, d.h. Gnädigstimmen der Gottheit, damit das vorausliegende Zerwürfnis mit der Gottheit ausgeräumt wird. In diesen Inschriften wird öfters abschließend festgestellt, daß der Gott oder die Götter gnädig gestimmt sind (ἰλάσκεσθαι τοὺς θεοὺς).²⁸

¹⁷ Vgl. z.B. Appian *Annibaica* 115.6; *Samnitica* 12.6; Athenaios *Deipn.* 12.2.17; Lukian *Alex.* 35.14; *Syr. d.* 19.8; Pausanias 2.35.11; 2.29.7; 3.13.5; Plutarch *Mor. (frg.)* 47.29; Strabon 4.4.6; Oppianos aus Korykos *Halieutica* 3.26; Aspasio *In Ethica Nicomachea commentaria* 106.14.

¹⁸ Bei der Übersetzung der hebräischen Bibel ins hellenistische Griechisch ist diese Verwendungsart eher die Ausnahme, vgl. die oben in Anm. 16 genannten Stellen aus Sach und Mal. Hier ist Gott zwar Objekt der Handlung, im hebräischen Text steht aber eben nicht כפר (pi.), sondern חלה (pi.).

¹⁹ Philo *Abr.* 129; *Plant.* 162; *Spec.* 1.116; *Praem.* 56; *Mos.* 2.24.

²⁰ Josephus *C. Ap.* 1.308; *A.J.* 6.124; 8.112; 12.112.

²¹ Aristeasbrief 314, 317.

²² Vgl. bei Euseb *Praep. ev.* 9.27.21—ἰλασκομένου δ' αὐτοῦ (sc. θεοῦ).

²³ Vgl. *Sib. Or.* 3.625, 628.

²⁴ Vgl. auch ἐξῆλεοῦσθαι κύριον (*Vita Prophetarum* 4:16).

²⁵ Vgl. 1 *Clem.* 7:7; *Herm. Vis.* I 2:1.

²⁶ Vgl. *BeI.*

²⁷ Vgl. *BeI* Nr. 45.

²⁸ Vgl. *BeI* Nr. 5.21 f.; 33; 45; 47; 60; 68; 70; 73 f.; 80; 112. Nr. 69.31 und 123 ἐξῆλάσκεσθαι.

Das Gnädigstimmen betrifft den zürnenden Gott oder Götter, die durch Strafe ihre δύνανται erweisen und zeigen, daß sie nicht geringzuschätzen sind. Die Strafe, oft wird das Verb πολάζειν verwendet, entspricht den begangenen Sünden²⁹ und trifft die Übertreter in diesem Leben. Es fehlt eine Einbettung in den Zusammenhang eines endzeitlichen Gottesgerichts. Die Strafe kann den Täter auch nur indirekt treffen. So konnte z.B. ein falscher Schwur im Namen der Gottheit dazu führen, daß das eigene Vieh getötet,³⁰ der unbeteiligte Vater bestraft³¹ oder die Tochter mit Blindheit geschlagen wurde.³² Die Vergehen und Strafen wechseln von Stele zu Stele. Das Betreten einer heiligen Stätte in unreinem Gewand oder Zustand konnte zu Krankheit führen.³³ Sünden, u.a. Sexualvergehen,³⁴ nicht eingehaltene Gelübde, die man einem Gott gegenüber abgelegt hatte, und die Mißachtung heiliger Bezirke oder Gegenstände³⁵ wurden z.B. mit Blindheit,³⁶ Krankheit des Ehemannes,³⁷ Scheintod³⁸ oder selbst mit dem Tod |
425 bestraft; Blindheit³⁹ und Krankheit⁴⁰ waren übrigens häufige Formen der Bestrafung.⁴¹ Hinzu kommen die Vernachlässigung von Pflichten dem Gott gegenüber, Mißachtung der heiligen Weisungen und Fristen oder Schmähung oder Geringsachtung der Götter.⁴² Aber auch andere Übertretungen, wie z.B. Diebstahl von Privateigentum, konnten dazu führen, daß der Gott den Delinquenten tötete.⁴³

Im Grunde ging es darum, die Götter zu beschwichtigen, um die Gefahr abzuwenden. Gelegentlich unternahmen Familienmitglieder dies stellvertretend für andere.⁴⁴ Zur Gnädigstimmung der Götter oder der einzelnen Gottheit können die Errichtung der Stele und das damit verbundene öffentliche Sündenbekenntnis genügen.⁴⁵ Gewöhnlich bekamen die Götter als θυμολυσία (Zornlösung)⁴⁶ Weizen und Wein,⁴⁷ Speiseopfer, die auch dem Kultpersonal zustanden. Zweimal ist belegt, daß die zusätz-

²⁹ Vgl. *BeI* Nr. 5.6 f.

³⁰ Vgl. *BeI* Nr. 34.

³¹ Vgl. *BeI* Nr. 62.

³² Vgl. *BeI* Nr. 45.

³³ Vgl. *BeI* Nr. 43.

³⁴ Vgl. *BeI* Nr. 5.

³⁵ Z.B. Bäume; vgl. *BeI* Nr. 9 f.; 76.

³⁶ Vgl. *BeI* Nr. 5; 45.

³⁷ Vgl. *BeI* Nr. 62.

³⁸ Vgl. *BeI* Nr. 7; 10.

³⁹ Vgl. *BeI* Nr. 45; 49 f.

⁴⁰ Vgl. *BeI* Nr. 63.

⁴¹ Vgl. *BeI* Nr. 54.

⁴² Vgl. G. Petzl im Vorwort zu *BeI* (XII); z.B. *BeI* Nr. 71 f.

⁴³ Vgl. *BeI* Nr. 59.

⁴⁴ Vgl. *BeI* Nr. 24.

⁴⁵ Vgl. *BeI* Nr. 1; 3; 9; 11; 33; 45.

⁴⁶ Vgl. *BeI* Nr. 6 (vgl. den Kommentar von Petzl, *BeI*, 12); *BeI* Nr. 21.4.

⁴⁷ Vgl. *BeI* Nr. 6.

liche Darbringung von Tieren als Reinigungsopfer zur Wegnahme der Sünden⁴⁸ diene. So kann u.U. formuliert werden, daß das Gnädigstimmen der Götter und das Errichten der Stele die Sünde löst.⁴⁹ Dies führt zur Beendigung der Strafe oder verhindert weitere Strafaktionen der Götter.

Kommen wir zurück zu *Hermas*. Die Frage „wie soll ich Gott gnädig stimmen angesichts meiner großen Sünden“ steht bei ihm in einem anderen Rahmen als in den Inschriften. Ich unterstreiche nur das Wesentliche. Bei *Hermas* steht erstens die Strafe für die Sünde in einem endzeitlichen Kontext. Die Sünde wird Konsequenzen im Endgericht haben. Zweitens rät die schöne Rohde *Hermas*, zu Gott zu beten, und meint, dieser werde seine Sünden heilen. Heilmittel für die Sünden ist also nicht ein Opfer oder die öffentliche Bekanntmachung der Vergehen durch das Aufstellen einer Stele, sondern das Gebet, in | dem die Sünden kundgetan werden,⁵⁰ und die damit zusammengehende μετάνοια,⁵¹ die allerdings aus dem ganzen Herzen kommen muß.⁵² Drittens liegt der Grund dafür, daß sich Gott *Hermas*’ erbarmt und ihm nicht zürnt, in dem großen Mitleid (ἡ πολυσπλαγχία)⁵³ und der Barmherzigkeit (τὸ ὄ ἐλεος)⁵⁴ des Herrn. „Der Herr ist nahe denen, die sich bekehren“.⁵⁵ Hiermit haben wir drei Aspekte gewonnen, die den heidnischen Beichtinschriften eher fremd sind. Gerade die zentrale Rolle des Betens scheint für die urchristliche Tradition kennzeichnend zu sein. Es will aber immer bedacht werden, daß das Beten zu Gott eine bestimmte Gottesvorstellung voraussetzt. Vor allem das Beten und seine Verbindung mit dem Verb ἰλάσκεσθαι verdienen jetzt unsere Aufmerksamkeit. 426

In dem bekannten Gleichnis von dem Pharisäer und dem Zöllner bei *Lukas* (18:9–14) gehen der Pharisäer und der Zöllner zum Tempel, um zu beten. Der Zöllner steht abseits und wagt nicht einmal, seine Augen zum Himmel emporzuheben, sondern schlägt sich an die Brust und sagt: ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.

⁴⁸ Vgl. *Bel* Nr. 5.10, 13, 16 (vgl. dazu G. Petzl, „Sünde, Strafe, Wiedergutmachung,“ *Epigraphica Anatolica* 12 [1988]: 155–166); 6.11 mit ἀπαί(ε)ιν τί τιν; 55.10 f. Vgl. *Joh* 1:29; 1 *Joh* 3:5.

⁴⁹ Gr. ἀναλύεσθαι τὰς ἁμαρτίας. Vgl. *Bel* Nr. 5.21 und den Kommentar von Petzl, „Sünde,“ 164.

⁵⁰ Vgl. *Herm. Vis.* II 5:2; III 9:5.

⁵¹ Vgl. *Herm. Vis.* III 13:5; III 15:2.

⁵² Vgl. *Herm. Vis.* II 6:4; III 21:4.

⁵³ Vgl. *Herm. Vis.* I 3:2; III 20:3 (mit Verb).

⁵⁴ Vgl. *Herm. Vis.* III 17:1.

⁵⁵ *Herm. Vis.* II 7:4.

Wieder eine philologische Zwischenbemerkung: Der passivische Aorist von ἱλάσκεισθαι drückt hier in Lk 18:13 den Hilferuf des Sünders aus, der Gott um Erbarmen bittet: „Gott sei mir Sünder gnädig.“⁵⁶ Diese Formulierung, im Gebet Gott zu bitten, dem Sünder gegenüber gnädig zu sein, steht vermutlich in der Psalmtradition der LXX. Nicht nur die Form ἱλάσθητι, sondern auch die Verbindung mit dem Dativ ist selten.⁵⁷ In den griechischen Übersetzungen der Bibel ist sie zwar der hebräischen bzw. aramäischen Vorlage zu verdanken.⁵⁸ Dies bedeutet aber nicht, daß das Verb ἱλάσκεισθαι eine sonst im Griechischen nicht vorhandene Bedeutung „vergeben“ hat.⁵⁹ Geht man von der | normalen Bedeutung „gnädig werden“ aus,⁶⁰ bittet der Psalmist nach Ps^{LXX} 78:9 unter Berufung auf die οἰκτιρμοί Gottes, des Retters, der Herr möge „uns“ retten und hinsichtlich unserer Sünden gnädig werden. Nach Ps^{LXX} 77:38 ist Gott mitleidend (αὐτός ἐστιν οἰκτιρῶν) und wird gnädig hinsichtlich ihrer [sc. des Volkes] Sünden werden (ἱλάσεται ταῖς ἁμαρτίαις⁶¹ αὐτῶν)⁶² und [das Volk] nicht vernichten. Auch wenn damit nicht alle relevanten Stellen in den griechischen Übersetzungen der hebräischen Bibel untersucht wurden, genügt dieser Einblick, um sich mit Lk 18:13 zu befassen.⁶³

Das Gleichnis in Lk 18 endet in Vers 14 mit der Feststellung, daß der Zöllner gerechtfertigt vom Tempelberg herunter nach Hause geht. Gott wurde ihm, dem Sünder, gegenüber gnädig. Der Punkt ist, daß es, wie in den Gebeten der Psalmen, nicht die Opferriten im Tempel sind, die zum Gnädigwerden Gottes führen, sondern das aufrichtige Beten in demütiger Gesinnung. Der Kontrast zwischen dem Zöllner und dem Pharisäer macht dies besonders deutlich.

Die Erwähnung der Barmherzigkeit Gottes als Grundlage der Bitte, er möge gnädig werden, fiel bereits, neben dem Verb ἱλάσκεισθαι mit dem Dativ, in den Formulierungen der Psalmen auf. Das Gebet Moses

⁵⁶ Suda erklärt: ἱλάσθητι· δοτιζῇ· ἰλεῶς μοι γένοιο.

⁵⁷ Vgl. θ' Dan 9:19 (absolut); Est 4:17h (mit *dativus commodi*); Plutarch *Publ.* 21.3 (ἱλασάμενος τὸν Ἄιδην).

⁵⁸ So gibt Ps^{LXX} 78:9 וּכְפַר עַל-חַטֹּאתֵינוּ mit καὶ ἱλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν wieder. אֲדֹנֵי סֶלֶחָ in Dan 9:19 wird von θ' mit ἱλάσθητι κύριε und von der LXX mit der Wechselform (wie Ri 16:15 v.l. und *Herm. Vis.* I 2:1—s.o.) κύριε σὺ ἱλάευσσον übersetzt.

⁵⁹ Anders Breytenbach, *Versöhnung*, 87; *GELS*, s.v.; zu Recht lassen sich Bauer, s.v., und LN, 88.75, hierauf nicht ein.

⁶⁰ Vgl. die Übersetzung der hebräischen Wendung יְיָנוּחַם יְהוָה mit καὶ ἱλάσθη κύριος in Ex^{LXX} 32:14: „und der Herr wurde gnädig“.

⁶¹ *Dativus respectus*.

⁶² Ps 78:38 וְהוּא רַחוּם יִכְפֹּר עָן.

⁶³ Vgl. die Übersetzung von סֶלַח in der LXX (4 Regn 5:18 f.; 24:4; 2 Chr 6:30; Ps 24:11; Klgl 3:42), bei Aquila (Ps 24:11; 102:3; Jes 55:7) und Theodotion (Lev 6:26) mit ἱλάσκεισθαι.

(Ex 32:11b–14), in dem er bittet, Gott möge gnädig werden (32:12), wird kommentiert: „und der Herr wurde gnädig.“⁶⁴ Hier knüpft die frühjüdische Gebetstradition an. Auch das Gleichnis von dem Pharisäer und dem Zöllner setzt die gut belegte Praxis des Frühjudentums voraus, nach der die Gnade dem demütig betenden Sünder gewährt wird.⁶⁵ Man denke hier nicht nur an das Gebet, das Jesus von Nazaret seine Jünger lehrte, „vergib⁶⁶ uns unsere Schulden“,⁶⁷ sondern auch an andere Gebete | des 428 Frühjudentums, Gebete, in denen andere Begriffe als die ἰλάσκεσθαι-Terminologie Verwendung fanden. So sticht z.B. im Gebet Asarjas, das in der griechischen Überlieferung dem Danielbuch hinzugefügt wurde (3:26–45), in den Gebeten in Tobit (3:2–6; 13:1b, 6), in Joseph und Aseneth (11:3, 14) sowie im Gebet Manasses hervor, daß das Gottesverständnis die Basis des Bittens bildet.⁶⁸ Manasse bringt im Rückgriff auf Ex 34:6f.⁶⁹ zum Ausdruck: Gott der Herr ist εὐσπλαγχνος (mitleidig), μακροθύμος (langmütig), πολέλεος (reich an Erbarmen). In der Fülle seiner Güte (κατὰ τὸ πλῆθος τῆς χρηστότητος) versprach er μετανοίας ἄφεσιν⁷⁰ denen, die gesündigt haben. In der Fülle seines Erbarmens (τῷ πλήθει τῶν οἰκτιρμῶν) bestimmte er den Sündern eine Sinnesänderung zu ihrer Rettung. Die heidnische Aseneth stützt sich darauf, daß viele, wiederum in Aufnahme von Ex 34:6–9, sagen, „daß der Gott der Hebräer wahrer Gott ist und lebender Gott und barmherziger Gott und mitleidig und langmütig und vielerbarmend und gütig und nicht zurechnend Sünde eines innerlich niedrigen (ταπεινός) Menschen und nicht vorhaltend Ungesetzlichkeit eines Menschen, der verzweifelt im

⁶⁴ Ex 32:14 (s. dazu oben Anm. 60).

⁶⁵ Vgl. hierzu die Arbeit meines Schülers Sönke von Stemm, *Der betende Sünder vor Gott: Studien zu Vergebungsvorstellungen in urchristlichen und frühjüdischen Texten* (AGJU 45; Leiden: Brill, 1999), der ich für die Ausführungen in diesem Absatz Wesentliches verdanke.

⁶⁶ Bei Mt 6:12a erhebt sich die Frage, ob das bei Mt^Q und Lk^Q gemeinsam überlieferte ἄφες nicht zu dem matthäischen τὸ ὀφείλημα „Geldschuld“ passend, mit „erlasse“ übersetzt werden muß.

⁶⁷ Die Übersetzung „Schulden“ deckt sich in der Bedeutung ungefähr mit dem von Mt metaphorisch eingesetzten τὰ ὀφειλήματα „Geldschulden“ sowie mit dem lukanischen τὰς ἁμαρτίας. Hinter den verschiedenen Übersetzungen könnte das aramäische ܠܚܝܬܐ stehen.

⁶⁸ Vgl. die Analyse der Texte bei von Stemm, *Sünder*.

⁶⁹ Für die Aufnahme dieses Textes in die synagogale Liturgie der gaonäischen Zeit vgl. J. Maier, „Sühne und Vergebung in der jüdischen Liturgie“, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 9 (1994): 145–171, 150f.

⁷⁰ Zur Deutung dieser schwierigen Wendung s. von Stemm, *Sünder*.

Augenblick seiner Bedrängnis.⁷¹ Wie im Gebet Manasses beruft sich Aseneth in ihrer Verzweiflung auf Gottes ἔλεος, οἰκτιρμοί, μακροθυμία, πολυέλεος und zusätzlich auf seine ἐπιείκεια, Güte, Milde oder Nachsicht.⁷² Asarja betet aus dem Feuerofen, die drei Freunde mögen mit einem zusammengezuckten⁷³ Herzen und mit einem bescheidenen Geist von Gott angenommen werden. Das mit Bußgewändern bekleidete Volk Judas ἐταπείνωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν meinte es sehr ernst, als es vor dem Tempel beharrlich im Gebet zu Gott schrie, er möge es nicht dem Feind Holofernes preisgeben (Jdt 4:9).

Auch wenn der jeweilige theologische Rahmen, in dem die verschiedenen Gebete vorkommen, unterschiedlich ist, liegt in der Barmherzig-
 429 keit Gottes der entscheidende Grund für das Beten, Gott möge | gnädig werden. Hier ist das Gebet des Zöllners in Lk 18:13 einzuordnen. Innerlich niedrig, man beachte das Verb ταπεινοῦσθαι in Lk 18:14, schlägt der Zöllner sich an die Brust und betet: „Gott sei mir Sünder gnädig!“ Kehren wir zu der Frage des Hermas zurück: „mit welchen Worten soll ich den Herrn bitten, damit er mir gnädig sei?“ Nicht die Worte sind das Entscheidende, sondern das Herz und der Geist, aus denen die Bitte hervorgeht.

Die Aussagen über den Zöllner, dem Gott gnädig wurde und der nach dem demütigen Beten gerechtfertigt nach Haus ging, und die über Hermas, dem geraten wird zu beten, greifen beide auf eine breitere Tradition zurück, und zwar auf ein Verständnis von ἰλασμός, das den Vorgang, durch den der Mensch von den Folgen seiner Sünde befreit wird, nicht mit dem Opferkult verbindet. Daß es nach der Zerstörung des Tempels im rabbinischen Judentum zur Wegnahme der Sünde auch andere Möglichkeiten als Opfern oder das Beten in der richtigen Gesinnung gegeben hat, ist Theologen zumindest seit der Forschung von Eduard Lohse bekannt, der auf die „Sühnefunktion“ von Liebeswerken, Wohltätigkeit, Almosen, Wiedergutmachung, Studium der Tora, Fasten, Gebet, und vor allem Umkehr und Leiden in rabbinischen Traditionen aufmerksam gemacht hat.⁷⁴ Bernd Janowski hat Anfang der achtziger Jahre gezeigt,

⁷¹ Jos. Asen. 11:10. Übersetzung nach C. Burchard, *Joseph und Aseneth* (JSHRZ II/4; Gütersloh: Gütersloher, 1983), 660f.

⁷² So Bauer, 592.

⁷³ LXX und θ' Dan 3:39—συντρίβειν.

⁷⁴ Vgl. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (2. Aufl.; FRLANT 46; Göttingen: Vandenhoeck, 1963), 23–32.

daß es bereits in der vorexilischen Zeit im Alten Israel „Sühne“ für die Sünde unabhängig vom Kultgeschehen gab.⁷⁵ Wie war es aber im Judentum des Zweiten Tempels? Dazu zuerst eine Vorbemerkung.

Bereits der Schriftgelehrte im Markusevangelium stellt Jesu Zusammenfassung des Gesetzes dem Opfer gegenüber: Gott und den Nächsten zu lieben, „ist weit mehr als alle Brandopfer und anderen Opfer.“⁷⁶ Diese Aussage zeigt, daß in tempelkritischen Kreisen des Urchristentums die bereits bei den vorexilischen Propheten vorhandene Kritik an einer unlauteren Opferpraxis⁷⁷ nachwirkt. Diese Kritik übernahm Markus aus Kreisen des Judentums des Zweiten Tempels, die die alte Kritik der Propheten, die ihren Niederschlag in der Weisheitsliteratur Israels gefunden hat,⁷⁸ aufgenommen haben. Jesus Sirach übt | massive Kritik an „den Opfern des Ungerechten.“⁷⁹ Für das Buch Judit sind alle Opfer zu wenig für einen wohlriechenden Duft und alles Fett ist zu wenig für Gottes Brandopfer, „wer aber den Herrn fürchtet, ist durchweg groß,“⁸⁰ „er [der Herr] ist denen gnädig, die ihn fürchten.“⁸¹ Sowohl Philos Schriften⁸² als auch ein Gedicht, das entweder den Namen des Menandros oder des Philemon als Pseudonym benutzte, betonen beispielhaft, daß man auch im Diaspora-Judentum Alexandriens wußte, daß Gott nicht mit Opfern umgestimmt werden kann.⁸³ 430

Wodurch wird es dann möglich, den Folgen der Sünden zu entkommen?⁸⁴ Durch beständige Rechtschaffenheit,⁸⁵ das Einhalten des Gesetzes,⁸⁶ das als wahres Opfer gilt. Achtet man strikt nur auf die Stellen, an denen das Verb (ἐξ)ῴλασκεισθαι κτλ. in der Literatur des Judentums des Zweiten Tempels Verwendung fand, wird ἐξίλασμός dadurch

⁷⁵ Janowski, *Sühne*, 137–153.

⁷⁶ Mk 12:33b.

⁷⁷ Vgl. nur Hos 5:6; Am 5:21–24; Mi 6:6–8.

⁷⁸ S. (schon früher) Ps 50:7–15; Spr 21:3, 21.

⁷⁹ Vgl. Sir 31:21–31.

⁸⁰ Jdt 16:16.

⁸¹ Jdt 16:15: ἔτι δὲ τοῖς φοβουμένοις σε, σὺ εὐλατεύσεις αὐτοῖς.

⁸² S.u. zu *Spec.* 1.87 f. und 2.193–203.

⁸³ Vgl. die Überlieferung bei Clemens Alexandrinus *Strom.* 5.119 f.; Pseudo-Justinianus *De monarchia* 4.

⁸⁴ Es ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, daß ein Erforscher des Judentums wie Johann Maier schreibt: „Vergebung durch Gott wird jedoch nicht durch die Sühneriten bewirkt, die Entsühnung ist vielmehr Voraussetzung für die Vergebung“ („Sühne“, 148).

⁸⁵ So Pseudo-Meandros/Philemon 10 und 20.

⁸⁶ So Sir 32:1, 5. Nach Sir 35:1 ff.; *Jub.* 49:15; 50:11 und 1 Makk 4:42 ff. hat der Opferdienst im Tempel nur Sinn, wenn das Gesetz genau bedacht wird.

bewirkt, daß der Mensch sich umkehrt und von Ungerechtigkeit abwendet.⁸⁷ Nach den Psalmen Salomos wirkt der Gerechte für unwissentliche Sünden Gnade durch Fasten und eine demütige Psyche.⁸⁸ Es besteht also eine belegbare frühjüdische Tradition, die das Abwenden der Folgen der Sünde unabhängig vom Tempelkult sieht. So kann Jesus Sirach einmal betonen, daß die Werke der Barmherzigkeit,⁸⁹ ein anderes Mal, daß die Ehrung des Vaters⁹⁰ dazu führt, daß die Folgen der Sünde vermieden werden. Nach Tobit rettet die ἐλεημοσύνη vor dem Tod und reinigt
 431 von | jeder Sünde.⁹¹ Laut den Sibyllinischen Orakeln erwirkt Lobpreisung Gnade für bittere Gottlosigkeit.⁹² Die Bezugnahme auf Spr 10:12 in 1 Petr 4:8 und 1 Clem. 49:5, daß die Liebe viele Sünden zudeckt,⁹³ oder die Variation des Gedankens am Ende des Jakobusbriefes—wer einen Sünder, der auf Irrwegen ist, zur Umkehr bewegt, der rettet ihn vor dem Tod und deckt viele Sünden zu⁹⁴—stehen in dieser frühjüdischen Tradition, daß die Taten des Gerechten zur Tilgung der Sünden führen.⁹⁵

2. Gnädigsein

Beim Hirten des Hermas, im Ersten Clemensbrief und in Lk 18:13 wird ἱλάσκεσθαι verstanden als das Gnädigstimmen Gottes. Anders sieht die Vorstellung aus, die aus dem hebräischen Text der Bibel via Septuaginta in die griechische Sprachtradition eingegangen ist. Selten ist hier ebenfalls die Konstruktion, in der das griechische ἁμαρτίαν oder ἀδικίαν direktes Objekt ist. Die griechische Übersetzung in der LXX, besonders

⁸⁷ Vgl. Sir 35:3: εὐδοκία κυρίου ἀποστῆναι ἀπὸ πονηρίας, καὶ ἐξίλασμός ἀποστῆναι ἀπὸ ἀδικίας.

⁸⁸ Vgl. Weish 3:8: ἐξιλάσατο περὶ ἀγνοίας ἐν νηστεία καὶ ταπεινώσει ψυχῆς. Gereinigt (καθαρίζειν) von Sünde wird der, der seine Sünde bekennt und beichtet; vgl. Weish 9:6.

⁸⁹ Sir 3:30: ἐλεημοσύνη ἐξιλάζεται ἁμαρτίας.

⁹⁰ Sir 3:3: ὁ τιμὼν πατέρα ἐξιλάζεται ἁμαρτίας.

⁹¹ Tob 12:9: ἐλεημοσύνη γὰρ ἐκ θανάτου ῥύεται, καὶ αὐτὴ ἀποκαθαριεῖ πᾶσαν ἁμαρτίαν. Vgl. auch Tob 4:10, dazu R. Heiligenthal, „Werke der Gerechtigkeit oder Almosen? Zur Bedeutung von ἐλεημοσύνη“, *NovT* 25 (1983): 289–301, bes. 298 f.

⁹² *Sib. Or.* 4.167 f.: ... καὶ εὐλογίας ἀσέβειαν πικρὰν ἱλάσκεισθε.

⁹³ Vgl. dazu N. Brox, *Der erste Petrusbrief* (EKK 21; Zürich: Benziger, 1979), 204–206. S. auch 2 Clem. 16:4.

⁹⁴ Vgl. Jak 5:20. Vgl. hierzu M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* (6. Aufl.; KEK 15; Göttingen: Vandenhoeck, 1984), 307 f. S. auch Lk 7:47.

⁹⁵ Vgl. auch Dan 4:24; Mt 5:7; Lk 7:47; *Did.* 4:6; 1 Clem. 50:5; 2 Clem. 16:4; Barn. 19:10; ähnlich Pol. Phil. 10:2.

in Levitikus, verwendet—wohl wegen der hebräischen Grundlage—die Form X (einen Mittler) ἐξιλάσκεσθαι περί τινος περί/ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας/αὐτοῦ. Der Priester bewirkt Gnade für jemanden wegen der Sünde, die die Person begangen hat.⁹⁶ Die Vorstellung, die sich dahinter verbirgt, ist eine etwas andere, als es sonst im Griechischen üblich ist. Hier vollzieht der Priester die mit (ἐξ)ιλάσκεσθαι ausgedrückte Handlung. Gott ist nicht Objekt der Handlung, er wird nicht umgestimmt. Das Geschehen am *Jom Kippur* ist vielmehr von Gott gestiftet worden, damit der Tempel | von den Sünden des Priestertums und des Volkes gereinigt werden kann und so der Weg für Gottes Gnade frei wird.⁹⁷ 432

Es stellt sich die Frage, ob die Auffassung vom ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ, wie sie in Levitikus beschrieben ist, noch zur Zeit des Judentums des Zweiten Tempels wirksam war. Bevor man voraussetzen kann, daß eine tempelkultische „Sühnevorstellung“ Einfluß auf die urchristliche Beantwortung der Frage ausgeübt hat, wie der Mensch von seiner Sünde gereinigt werden kann,⁹⁸ muß man zumindest klären, wie das Ritual am *Jom Kippur* im zeitgenössischen Judentum verstanden wurde.⁹⁹ Wie immer bei solchen Fragen sind die Quellen, die zu ihrer Beantwortung zur Verfügung stehen, spärlich, denn die erhaltenen Rezeptionen von Lev 16 in der Literatur des Judentums des Zweiten Tempels sind rar.¹⁰⁰

⁹⁶ Vgl. Num 17:11 f. [16:46 LXX]; Lev 4:26, 35; 6:23; 14:19; 19:22—vgl. dazu Breitenbach, *Versöhnung*, 86–91.

⁹⁷ S. dazu die Beiträge von R. Rendtorff, I. Willi-Plein und A. Marx in *Opfer: Theologische und kulturelle Kontexte* (hg. B. Janowski und M. Welker; stw 1454; Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000), in dem die Vorträge des oben in Anm. * genannten Symposions veröffentlicht wurden.

⁹⁸ So z.B. H. Merkley, „Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik,“ in *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43; Tübingen: Mohr, 1987), 1–106.

⁹⁹ Für Deutungen des schwierigen hebräischen Textes Lev 16 vgl. neben den Beiträgen im in Anm. 97 genannten Sammelband: J. Milgrom, *Leviticus 1–16* (AncB 3; New York: Doubleday, 1991); E.S. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose: Leviticus* (ATD 6; Göttingen: Vandenhoeck, 1993); R. Rendtorff, *Leviticus* (BKAT 3/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990). Vgl. außerdem D. Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT 163; Tübingen: Mohr, 2003).

¹⁰⁰ Zu Recht erinnert der Judaist Johann Maier seine Leser daran, daß der *Jom ha-Kippurim* „im Traktat *Joma* der Mischna, der Tosefta und den beiden Talmudim ausführlich aus *rabbinischer Sicht* beschrieben wurde, und zwar *im Blick auf die Praxis* in einem *wiederaufgebauten Tempel*“ („Sühne,“ 155. Kursivierung von mir—C.B.). Wir klammern diese späten Texte zunächst aus. Maier erwägt u.a. eine Rezeption in Sir 50 f. Hier geht es im größeren Kontext um eine Berufung auf Gottes ἐλεημοσύνη und ἔλεος (vgl. Sir 50:19, 22–24), und zwar im Gebet.

Das aramäische Targum zu Lev 16 und die Festtagsliturgie aus *Qumran* sind leider nur sehr fragmentarisch erhalten.¹⁰¹ Was wir immerhin wissen ist, daß das Targum oder das, was davon übrig ist, den hebräischen Text ziemlich wörtlich übersetzt, und daß nach der Festtagsliturgie an diesem Tag gebetet und gefastet wurde. Nach dem (zum Teil stark rekonstruierten) Festtagsgebet bat man den Herrn, des | Festes seines Erbarmens und der Zeit der Umkehr zu gedenken.¹⁰² Er stiftete ein Fest des Fastens.¹⁰³ Dieser vom Herrn gestiftete Tag steht somit unter dem Vorzeichen seines Erbarmens (רחם). Unter den Qumranschriften rezipierte die Tempelrolle¹⁰⁴ Lev 16. Die Symmetrie der beiden Ziegenböcke, wie sie auch in der Endgestalt des hebräischen Textes und in der LXX vorliegt, wird beibehalten.¹⁰⁵ Durch das Ritual mit dem einen Ziegenbock sühnt der Hohepriester „für das ganze Volk der Gemeinde.“¹⁰⁶ Der lebendige Jungziegenbock „nimmt alle Sünden mit sich“¹⁰⁷ für Azazel und eliminiert so die Sünde. In der folgenden Kolumne ist der Text leider beschädigt, die zweite Zeile setzt den Gedanken aber fort: „für alle Kinder Israels, so daß ihnen vergeben wird“.¹⁰⁸

Josephus, immerhin aus priesterlichen Kreisen, nimmt in *A.J.* 3.241 sehr frei Bezug auf die Erzählung in Lev 16. Daß er nicht dem Text der LXX folgt, erkennt man schon an der völlig unterschiedlichen Terminologie. Er beschreibt lediglich die Funktion des einen Ziegenbocks (ὁ ἕρως),¹⁰⁹ der als ein die Strafe abwehrendes Opfer (ὁ ἀποτροπιασμός)¹¹⁰ am *Jom Kippur* lebendig in die Wüste geschickt wird, und eine Bitte (ἡ παραίτησις) für die Sünden des ganzen Volkes (τοῦ πλήθους παντὸς ὑπὲρ ἁμαρτημάτων).

Es ist nun auffällig, daß auch *Philo* bei seiner Beschreibung der Festopfer in den Einzelgesetzen (*Spec.* 1.187 f.) den Fastentag (= *Jom Kippur*) als Fest und als Reinigung und Entfliehen von den Sünden deutet (διττοὺς δ' ἔχει λόγους τὸ ἄξιωμα τῆς ἡμέρας, τοὺς μὲν ὡς ἑορτῆς, τοὺς δὲ ὡς καθάρσεως καὶ φυγῆς ἁμαρτημάτων). Der Reinigungsaspekt, ἡ κάθαρσις, besteht darin, daß der junge Ziegenbock (χίμαρος), auf den das Los fällt, lebendig in die weglose und einsame Wüste geschickt zu werden, die Verfluchungen trägt, die auf den Über-

¹⁰¹ 4Q156 (tgLev): Lev 16:15–18a fehlen ganz. Klar ist, daß in Aufnahme von Lev 16:19 f. der Priester den Altar von der Unreinheit der בני ישראל reinigt (דכי) und heiligt (קדש).

¹⁰² Vgl. 4Q508 (PrFêtes^b) II, 2 וְעַד רַחֲמִיךָ וְעַתָּה שׁוּב [תפלה ליום כפורי].

¹⁰³ Vgl. 4Q508 (PrFêtes^b) II, 3 ... וְתִקְיָמָם עֲלֵינוּ מוֹעֵד תַּעֲנִית ...

¹⁰⁴ 11Q19 (T^a) XXV und XXVI.

¹⁰⁵ Auch wenn dieser Text nicht die Praxis im für die Qumrangemeinschaft unreinen Tempel darstellt, sondern Lev 16 in einem Ausblick auf ideale Rituale im eschatologisch erneuerten Tempel rezipiert, ist dennoch zu beachten, daß die Tempelrolle, anders als *Josephus* und *Philo*, nicht nur auf den Ziegenbock für den Wüstendämonen Azazel Bezug nimmt, der in die Wüste getrieben wird, sondern auch auf den anderen Jungbock.

¹⁰⁶ Vgl. 11Q19 (T^a) XXVI, 7: וְכַפֵּר בּוֹ עַל כּוֹל עַם הַקֹּהֶל.

¹⁰⁷ Vgl. 11Q19 (T^a) XXVI, 13: וְנִשָּׂא הַשְּׂעִיר אֶת כּוֹל עֲוֹנוֹתָי.

¹⁰⁸ 11Q19 (T^a) XXVII, 2: עַל כּוֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם.

¹⁰⁹ Ein junger Ziegenbock. Die LXX spricht von einem χίμαρος (Ziegenbock).

¹¹⁰ Die LXX übersetzt mit dem substantivierten Adjektiv τὸ ἀποπομπάσις, das Wegsendende, und ἡ ἀποπομπή, die Wegsendung.

tretern lasten. Die Reinigung der Übertreter geschieht nicht durch den anderen Ziegenbock, der Gott geopfert wird, sondern durch die μεταβολή πρὸς τὸ βέλτιον, durch die Veränderung zum Besseren, und durch eine neue εὐνομία. D.h. die Reinigung, das Abwaschen der ἀνομία, wird explizit auf das Handeln und die Gesinnung zurückgeführt. Das Wegsenden des jungen Ziegenbocks hat lediglich den Zweck, die Sünden fortzutragen. Die Funktion des Opfern des anderen χίμαρος wird nicht einmal erwähnt. Wie schon oben bei der Festtagsliturgie aus Qumran beobachtet, ist auch bei Philo die theologische Perspektive entscheidend. Durch die χάρις des gnädigen Gottes wird Amnestie für die Sünden gewährt, denn er erachtet die μετάνοια, das Umdenken, dem Nicht-Sündigen gleich. In *Spec.* 2.193 nimmt Philo wiederum das Thema des Fastentages auf. Hier erklärt er, wie der Tag gefeiert wird: „Zweitens [ist die Bezeichnung gewählt], weil der ganze Tag Bitten und Gebeten gewidmet ist, da man sich vom frühen Morgen bis zum Abend keiner anderen Beschäftigung hingibt als inbrünstigsten Gebeten: durch diese sucht man Gott gnädig zu stimmen (αἷς σπουδάζουσι τὸν θεὸν ἐξευμενίζεσθαι), erbittet man Vergebung für absichtlich und unabsichtlich begangene Sünden und gibt man sich frohen Hoffnungen hin, nicht eigenen Verdienstes wegen, sondern wegen der gnädigen Natur (διὰ τὴν ἰλεω φύσιν) dessen, der lieber Vergebung eintreten läßt als Strafe ...“¹¹¹ Wiederum ist der theologische Grund für die Bittgebete deutlich: Hoffnung auf Vorteile (τὰ χρηστά) wegen der gnädigen φύσις dessen, der Vergebung vor Strafe setzt. Bei Philo werden also drei Gedanken miteinander verknüpft: Die theologische Basis bilden die χάρις und der ἔλεος Gottes. Der Sünder wendet sich am *Jom Kippur* nach Fasten mit inständigen Bitten an Gott. In diesen beiden Gedanken zeigt sich der Einfluß des theologischen Erbes des alten Israels, wie ihn Philo über die LXX rezipiert. Sein dritter Gedanke aber, daß Gott hierdurch gnädig gestimmt¹¹² werden kann, bildete sich unter dem Einfluß der gängigen hellenistischen Vorstellung.

434

Kann man angesichts dieser unterschiedlichen Rezeption der priesterlichen Tradition im Judentum des Zweiten Tempels eigentlich voraussetzen, daß die von einem Teil der modernen alttestamentlichen Wissenschaft (re-)konstruierte Vorstellung der priesterlichen Theologie ungebrochen auf die Theologiebildung im Urchristentum einwirken konnte?¹¹³ Man muß immerhin bedenken, daß die früheste urchristliche Literatur, sowohl die Paulusbriefe als auch das Markusevangelium, von hellenisierten Judenchristen in griechischer Sprache abgefaßt wurde, so daß der fehlenden Rezeption von Lev 4–5 und 16 in griechischen Texten

¹¹¹ Philo *Spec.* 2.196. Übersetzung in Anlehnung an L. Cohn, *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung* (Berlin: de Gruyter, 1962).

¹¹² Vgl. LSJ, s.v. ἐξευμενίζειν: „propitiate, θεόν“.

¹¹³ Vgl. H. Merklein, „Bedeutung“; T. Knöppler, *theologia crucis*.

Gewicht beizumessen ist. Nun fällt aber auf, daß das Verb (ἐξ)ἰλάσκεσθαι, sieht man einmal von den drei bereits behandelten Fällen im Ersten Clemensbrief, bei Hermas und bei Lukas (18:13) ab, nur noch einmal im Neuen Testament vorkommt, und zwar in Hebr 2:17.

Der *Hebräerbrief* weicht nun in zwei wichtigen Punkten von der Rezeption von Lev 16 bei Philo und Josephus ab.¹¹⁴ In Hebr 2:17 wird
 435 gesagt, daß Jesus ein barmherziger und treuer | Hohepriester in bezug auf das wurde, was Gott angeht,¹¹⁵ damit Gott, das Subjekt des Infinitivs Präsens ἰλάσκεσθαι, gegenwärtig hinsichtlich der Sünde des Volkes gnädig ist. Der Verfasser des Hebräerbriefes formuliert nicht, daß Jesus Hohepriester wurde, damit er Gott gütig stimmte, sondern damit Gott gegenwärtig die Sünden des Volkes nicht in Betracht zieht.

Wieder ein philologisches Intermezzo: Die Sünde ist hier Objekt der mit ἰλάσκεσθαι ausgedrückten Handlung (εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ). Es gibt einige Stellen in den griechischen Übersetzungen der hebräischen Bibel, die für die Formulierungsweise des Hebräerbriefes als Vorstufen gedient haben könnten.¹¹⁶ Die Unterschiede wollen aber bedacht sein. Hebr 2:17 verwendet nicht, wie sonst üblich, vor allem in Levitikus, das Kompositum ἐξἰλάσκεσθαι. Noch wichtiger: Das Verb wird direkt mit ἁμαρτίας als Sachobjekt konstruiert, nicht mit περί τινος, wie in der LXX üblich.¹¹⁷ Hebr 2:17 läßt sich aber auch nicht vom profanen Griechisch her einordnen. Normalerweise formulierten Autoren wie z.B. Plutarch, Diodor, Lukian, Dionys von Halikarnaß, Strabon, Aristides, Menander und Polybios so, daß entweder Gott oder die Götter oder der Gotteszorn beschwichtigt wurden. Sowohl ἰλάσκεσθαι¹¹⁸ als auch die Intensivform ἐξἰλάσκεσθαι¹¹⁹ fanden dabei Verwendung. Die nächsten

¹¹⁴ Für den folgenden Abschnitt verweise ich auf die überzeugende Erklärung meines Schülers Sebastian Fuhrmann, *Vergeben und Vergessen: Christologie und Neuer Bund im Hebräerbrief* (WMANT 113; Neukirchen-Vluyn: Neukirchen, 2007). Seine Anregung zu Hebr 2:17 sind in die Neubearbeitung dieses Aufsatzes eingeflossen.

¹¹⁵ Das τὰ ist ein *accusativus graecus*; vgl. BDR § 160.12. Πρός mit dem Akkusativ steht einfach für den Dativ, „das, was Gott anbetrifft“, so Bauer, 1423.

¹¹⁶ Vgl. die parallele Formulierung zu ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας mit gelegentlichen Übersetzungen in der LXX (Ps 64:4; 1 Regn 3:14), bei Aquila (Jes 27:9) und Theodotion (Jes 27:9; Dan 9:24).

¹¹⁷ Vgl. die für die spätere jüdische Literatur einmalige Formulierung in *T. Levi* 3:5.

¹¹⁸ S.o. Anm. 17.

¹¹⁹ Vgl. Plutarch *Lys.* 20.5; *Sept. sap. conv.* 149d; Diodor 1.59.2; 3.59.7; 14.77.5; 15.24.3; 20.14.3; 27.4.3; 27.4.8; Dionysios von Halikarnassos *Ant. rom.* 3.22.6; 6.17.3; 8.50.4; 12.10.2; Ps.-Plutarch *De fluviis* 9.3; 22.5; Strabo 4.1.13; 10.3.14; Aelius Aristides *Orationes* 18.9; Menander *Fragmenta* 754.6; 544.6; Polybios 1.68.4; 3.112.9; 32.15.7; 3617.3; Xenophon von Ephesos *Erotici* 1.5.7; Poseidonios von Apameia *Testimonia et Fragmenta* 190r; Hekataios von Abdera *Fragmenta* 3a.264, 25.726; Porphyrios *Vit. Pyth.* 36.2; *Abst.* 4.15; *Aneb.* 1.2c; *Quaest. hom. Iliadem* 9.453 ff.19; 18.100.19 (1.107.7 *recensio V et X*); Aristodemos *Fragmenta* 2a.104, 1.160, 182.

Parallelen zur Verwendung in Hebr 2:17 mit Sünden als Objekt liefert die griechische Übersetzung der Weisheit des Jesus Sirach durch dessen Enkel.¹²⁰

Wichtig ist die Blickrichtung in Hebr 2:17. Die Gnade im Blick auf die Sünde geht von Gott aus. Damit steht der Hebräerbrief in der Tradition der Heiligen Schrift. Sein Verfasser steht damit nicht allein, sondern der Appell an Gottes Barmherzigkeit (ἐλεος) begegnet uns auch in dem | 436 Gebet in der Festliturgie in Qumran (רחם). Der Gedanke, daß Barmherzigkeit von Gott ausgeht, und nicht, daß er beschwichtigt werden soll, entstammt der LXX. In der Formulierungsweise mit der Sünde als Objekt von ἰλάσκεσθαι kommt Hebr 2:17 der Weisheit des Jesus Sirach nahe.¹²¹ Bei Sirach wird darüber hinaus die priesterliche Auffassung, daß Gnade von Gott ausgeht, trotz der hellenistischen Vorstellung der Umstimmung Gottes ebenfalls aufrechterhalten. „Gott ist Machthaber, δυνάστης, der ἐξίλασμοί“, wie Sir 16:11 formuliert. Er kann den ἐξίλασμός vermehren (18:12).¹²² Klar ist aber, daß Sirach ἐξίλασμός nicht vom Tempelkult her versteht: „Das Wohlgefallen des Herrn erlangt man, abzulassen vom Bösen, und Gnade bewirkt, abzulassen von Ungerechtigkeit.“¹²³ Zur Verwendung von ἰλάσκεσθαι im Sinne von Gnädigsein in bezug auf die Sünden des Volkes im Hebräerbrief gibt es eigentlich nur eine Parallele in den Schriften des Judentums des Zweiten Tempels, die Tempelrolle aus Qumran.¹²⁴

Wie ist die Aussage von Hebr 2:17 vor diesem Hintergrund zu interpretieren? Hebr 2:17 greift das kultische Ritual des *Jom Kippur* auf (Lev 16:14–16). Jesus wird als der treue Hohepriester (vgl. 1 Sam 2:35) geschildert. Gott ist aber derjenige, der im Hinblick auf die Sünde des Volkes gnädig ist. Es ist nicht so, daß Gott der Empfänger einer Beschwichtigung ist, sondern vielmehr, daß Jesus als einer, der den Menschen völlig gleich ist, sie vor Gott vertritt.¹²⁵ Damit ist der in der LXX beginnende Bedeutungswandel von ἰλάσκεσθαι zum Abschluß gelangt: Es bezeichnet nicht mehr, wie im profanen Griechisch, das Gnädigstimmen

¹²⁰ So Büchsel, *TWNT* 3:316. Vgl. Sir 3:3, 30; 5:5; 20:28 und *Sib. Or.* 4.168; Breytenbach, *Versöhnung*, 88, 92 f.

¹²¹ S. vorige Anm.

¹²² Was bedeutet ἐξίλασμός? Hesych kann immerhin ἱλασμός mit εὐμένεια, συγχώρησις, διαλλαγή, καταλλαγή und πραότης [= πραῦς] erklären.

¹²³ Sir 35:3; abgeänderte Übersetzung von G. Sauer, *Jesus Sirach (Ben Sira)* (JSHRZ III/5; Gütersloh: Gütersloher, 1981), 590 (dort V. 5); vgl. auch 17:29.

¹²⁴ S.o.

¹²⁵ Mit H.-F. Weiß, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13; Göttingen: Vandenhoeck, 1991), 223.

der Gottheit durch Handlungen der Menschen, sondern ein Handeln Gottes durch seinen Hohepriester Jesus zum Heil der Menschen.

Die Aussage im Hebräerbrieft steht vielleicht nicht allein in der urchristlichen Literatur. Viele Ausleger verstehen ἱλασμός im *Ersten Johannes* | *brief* (2:2 und 4:10) vor dem Hintergrund alttestamentlicher Opfervorstellungen. Im Rahmen unserer Fragestellung ist es wichtig, daß man dennoch eher dazu neigt, mit „Sühnung“ als mit „Sündopfer“ zu übersetzen.¹²⁶ Von 1 Joh 4:10 her ist zu erkennen, daß der einzige Sohn als Gnadewirkung (ἱλασμός—in dieser Bedeutung in θ' Dan 9:9; Weish 18:21) betreffs der Sünde gesandt wurde. Die sündige Welt wird durch ihn gerettet (1 Joh 4:9). Betrachtet man die Parallele zu καθαρίζειν in 1 Joh 1:7, 9, ist der Anschluß an die tempelkultische Vorstellung zwar deutlich, aber nicht allein bestimmend. Reinigen von der Sünden wird auch als Vergebung der Sünden gefasst (1 Joh 1:8). Es gibt aber genügend Grund anzunehmen, daß der Autor des Ersten Johannesbriefes ἱλασμός in 2:2 und 4:10 so wie einige LXX-Übersetzer (vgl. Ez 44:27; Num 5:8 und 2 Makk 3:33) metaphorisch verwendet, um die Wirkung der Sendung Jesu auszudrücken. Er greift dabei eine Röm 8:3 nahestehender Tradition auf, wie die Sendeformel in 1 Joh 4:9, die er in Vers 10 interpretiert, zu erkennen gibt. Auch hier könnte ἱλασμός im Sinn von „Sündopfer“ verstanden werden. Es ist aber eher zutreffend, hier mit der allgemeineren Bedeutung „Gnadewirkung“ auszukommen, denn ein opferkultischer Zusammenhang wird vom Kontext nicht signalisiert. Das, was Gnade bewirkt in Bezug auf die Sünden (ἱλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν), geht von Gott aus, er sandte seinen Sohn als ἱλασμόν für die Sünde der Gemeinde. Nicht nur die Wendung περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν, sondern auch die theozentrische Auffassung einer von Gott ausgehenden Handlung zeigen, daß hier die Tradition des alten Israels nachwirkt und daß der Gedanke der Beschwichtigung Gottes fern liegt.

3. (Εξ)ἱλάσκεισθαι und Sterben „für“

Soviel zu den Stellen, an denen ἱλάσκεισθαι κτλ. in striktem Sinne verwendet wurde. Ich lasse mit Absicht Röm 3:25 beiseite. Daß dieser bekannte Text mit dem Ausdruck ἱλαστήριον so ausgelegt werden kann,

¹²⁶ Vgl. H.-J. Klauck, *Der erste Johannesbrief* (EKK 23 / 1; Zürich: Benziger, 1991), 106–108, 251 f.; G. Strecker, *Die Johannesbriefe* (KEK 14; Göttingen: Vandenhoeck, 1989), 93 f., 236 f., schwankt zwischen Sühnopfer (2:2) und Sühnung (4:10).

daß er ebenfalls vor dem Hintergrund des LXX-Sprachgebrauches in Levitikus und Ezechiel verstanden wird, ist hinreichend bekannt.¹²⁷ Aber auch wenn wir Röm 3:25 in dieser Auslegung heranzögen, würde uns das noch nicht die Möglichkeit eröffnen, die Aussagen des Paulus oder |
des Johannesevangeliums über das Sterben Jesu für die Seinigen, für die Gottlosen oder für die Welt in eine von den bislang skizzierten Auffassungen einzuordnen. Zumindest terminologisch stehen die ἱλασκ-Tradition des Hebräer-, des Ersten Johannes- sowie des Römerbriefes und die Tradition über Jesu Sterben oder Hingabe „für“ in den Texten unverbunden nebeneinander.¹²⁸ Traditionsgeschichtlich ist dies verständlich, denn die Vorstellung, daß jemand für eine Sache, eine Person oder sein Volk stirbt oder sein Leben gibt, entstammt der griechischen Tradition. 438

Man muß zwischen dem Sterben für eine Sache,¹²⁹ wie die der Demokratie,¹³⁰ der Freiheit,¹³¹ oder für ein Familienglied oder einen Freund¹³² oder das Vaterland,¹³³ und Stellvertretung im strengen Sinn unterscheiden. Wenn die Opferterminologie mit dem Sterben für das Vaterland verbunden wird, handelt es sich um einen metaphorischen Gebrauch.¹³⁴ Die Vorstellung des patriotischen Todes *pro* wurde in der hellenistisch-jüdischen Tradition in 2 Makk 8:21 aufgenommen. Das Heer des Judas ist bereit, ὑπὲρ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος zu sterben. Eng verwandt mit dieser Vorstellung ist die des Paulus, daß ein Mensch vielleicht bereit sein möge, für das Gute zu sterben.¹³⁵

¹²⁷ Vgl. dazu N.S.L. Fryer, „The Meaning and Translation of *Hilastērion* in Romans 3:25,“ *EvQ* 59 (1987): 99–116; W. Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a* (WMANT 66; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991).

¹²⁸ Vgl. hierzu C. Breytenbach, „Versöhnung, Stellvertretung und Sühne: Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe,“ *NTS* 39 (1993): 59–79, bes. 66–73 (→ ch. 1); s. auch B.H. McLean, „The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul’s Soteriology,“ *NTS* 38 (1992): 531–553, bes. 542–548.

¹²⁹ Vgl. Thukydides 2.43; Platon *Menex.* 237a; Plutarch *Pel.* 21.3; Epiktet *Diatr.* 4.1.154f.

¹³⁰ Vgl. Lysias *Orationes* 18.12.

¹³¹ Vgl. Plutarch *Arist.* 21.4–6.

¹³² Vgl. Platon *Symp.* 208c+d; Aristoteles *Eth. nic.* 1169a; Cassius Dio bei Zonaras 9.13.

¹³³ Vgl. Euripides *Phoen.* 912 f., 947 f., 1055 f., 1090; Lysias *Orationes* 18.23; Aristoteles *Eth. nic.* 1169a; Plutarch *Per.* 8.6; *Arist.* 21.5; Dionysios von Halikarnassos *Rhet.* 6.4.28. Euripides läßt Menoikeus, den Sohn des Kreon, sagen: „Damit ihr’s wisset: um die Polis zu retten, gebe ich mein Leben und sterbe für das Land (sc. Theben)“ (*Phoen.* 998 f.).

¹³⁴ Vgl. z.B. Plutarch *Pel.* 21.2 f.

¹³⁵ Röm 5:7; vgl. auch 1 Makk 2:50; 6:44.

Echte Stellvertretung tritt erst dann auf, wenn eine Person durch ihren freiwilligen Tod eine andere Person, z.B. den Vater¹³⁶ oder einen lieben Freund,¹³⁷ oder die Gemeinschaft¹³⁸ vor dem Tod oder dem Untergang retten kann. Eine solche Vorstellung ist in der frühen griechischen mythischen Tradition gut belegt, 439 wo sie, z.B. bei Euripides und | Platon, mit der Formulierung ἀποθνήσκειν ὑπέρ τινος oder ὑπεραποθνήσκειν¹³⁹ ausgedrückt wird. Die Bedeutung mythischer Figuren wie der der Alkestis, die bereit war, „um der Liebe willen zu sterben“,¹⁴⁰ für die Entstehung der urchristlichen Sterbeformel haben bekanntlich Autoren wie Sam Williams und später Martin Hengel aufgezeigt.¹⁴¹ Daß es darüber hinaus im Griechisch der Kaiserzeit—vor allem im Zusammenhang mit der Rezeption der Alkestis-Tradition—eindeutige Belege für die Vorstellung des stellvertretenden Sterbens gibt, hat Henk Versnel in mehreren Studien deutlich gezeigt.¹⁴² Dies kann hier nicht unser Thema sein. Wichtig ist es festzuhalten, daß die Vorstellung des Sterbens für jemanden oder etwas dem Hellenismus entstammt und von dort durch das hellenistische Judentum aufgenommen wurde. Auch das Christentum kennt die Vorstellung.¹⁴³

Wenn Kaiaphas, der Hohepriester, sagt, „es ist besser für euch, wenn ein Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrunde geht“ (so Joh 11:50), wird eben diese griechische Tradition rezipiert, die auch im

¹³⁶ Vgl. Xenophon *Cyn.* 1.14.

¹³⁷ Vgl. Epiktet *Diatr.* 2.7.3. „Ja, selbst füreinander zu sterben sind nur die Liebenden bereit, nicht nur Männer, sondern sogar Frauen“ (Platon *Symp.* 179b).

¹³⁸ Vgl. Plutarch *Phoci.* 17.4; Pausanias 9.17.1 und schon früher Platon *Menex.* 237a, 243a.

¹³⁹ Euripides *Phoen.* 998, 1090; s. auch Platon *Symp.* 179b, 208d. Das Verb lebt in der Kaiserzeit fort; vgl. Cassius Dio bei Zonaras 9.13; Epiktet *Diatr.* 4.1.154 f.

¹⁴⁰ So Platon *Symp.* 179d.

¹⁴¹ Vgl. S.K. Williams, *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept* (HDR 2; Missoula: Scholars, 1975), 137–161; M. Hengel, *The Atonement: A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament* (London: SCM, 1981), 8–18; C. Eschner, *Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder: Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi* (2 Bde.; WMANT 122; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010).

¹⁴² Vgl. zuletzt H.S. Versnel, „Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des ‚Effective Death‘“, in *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (hg. J.W. van Henten; StPB 38; Leiden: Brill, 1989), 162–196; *id.*, „Jezus Soter—Neos Alkestis? Over de niet-joodse achtergrond van een christelike doctrine“, *Lampas* 22 (1989): 219–242; *id.*, „Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods“, in *Le sacrifice dans l'antiquité* (hg. J. Rudhardt und O. Reverdin, Entretiens sur l'antiquité classique 27; Genève: Hardt, 1981), 135–185, 165–171. Vgl. z.B. das Alkestis-Motiv bei Dionysios von Halikarnassos (*Rhet.* 2.50), in einem anonymen Epigramm (*Anth. pal.* 7.691), das Sterben der Atilla Pompilla, die größer als Alkestis gewesen sein sollte (*CIL* X Nr. 7567–7570, 7577), Aelius Aristides (*Orationes* 48.44; 51.24 f.), der sich einbildete, daß er sein Leben dem Sterben eines jungen Mädchens verdanke und Artemidor von Daldis' Traumbuch (4.30).

¹⁴³ Vgl. nur 1 *Clem.* 55:1, 5.

Zweiten und Vierten Makkabäerbuch belegt ist, auf die wir gleich kommen, und bereits in 2 Kor 5:14 von Paulus aufgegriffen wurde.¹⁴⁴ Zwischen der hellenistischen Überlieferung einerseits und den Makkabäerbüchern sowie der urchristlichen Literatur andererseits gibt es einen wesentlichen Unterschied. In der frühjüdischen und christlichen Überlieferung geht es um die Bedeutung des Todes für die kollektive Sündenschuld des Volkes oder der Sünder angesichts des | endzeitlichen Zorngerichts Gottes. Dies sieht man nicht nur bei Paulus in Röm 5:6–8, sondern auch im Vierten Makkabäerbuch. Die Einbeziehung des Todes „für“ in den Zusammenhang zwischen Sünde und Zorngericht entstammt nicht der griechischen, sondern der altisraelitisch-jüdischen Tradition.¹⁴⁵ An zwei Stellen verleiht das Zweite Makkabäerbuch dem Wunsch Ausdruck, Gott möge seinem Volk gnädig sein.¹⁴⁶ Entsprechendes gilt für das Vierte Makkabäerbuch.¹⁴⁷ Hier werden der Tod „für“ (etwas oder jemanden) und das Gnädigwerden Gottes aufeinander bezogen. Damit sind wir wieder bei der Bedeutung von ἰλάσκεισθαι κτλ.

Ein letztes philologisches Intermezzo: In den Makkabäerbüchern wird die attische Form des Adjektivs ἴλαος, nämlich ἰλεως—„gnädig“¹⁴⁸—mit einer Form von γίνεσθαι verwendet „jemandem gnädig werden“. Das ist eine an sich griechische Verwendungsweise, die ihre Aufnahme durch das hellenistische Judentum den Aussagen der griechischen Übersetzungen der Gebete des Mose in Ex 32:12 und Num 14:19 verdankt und bis in die Gebetssprache der Aseneth nachwirkt.¹⁴⁹

Diese Aussagen in den Makkabäerbüchern verdienen einen Kommentar, da die Bitte, Gott möge dem Volke gnädig sein, wie gesagt mit dem Gedanken des Sterbens der jüdischen Märtyrer verbunden wird. Nach dem *Zweiten Makkabäerbuch* starb der greise Eleasar „bereitwillig und aufrecht für die ehrwürdigen und heiligen Gesetze.“¹⁵⁰ Seinem Beispiel folgend starben sieben junge Brüder in der festen Überzeugung, daß Gott, „der König der Welt“, sie, die „für seine Gesetze gestorben sind,

¹⁴⁴ Vgl. auch Joh 10:11, 15; 15:13 und Röm 6:8 f.

¹⁴⁵ Mit Versnel, „Jezus Soter“, 240.

¹⁴⁶ Vgl. 2 Makk 7:37; 10:26; vgl. die weitere Verwendung der Terminologie in 2:7, 22.

¹⁴⁷ 4 Makk 6:28; 12:18. Vgl. zusätzlich 9:24.

¹⁴⁸ Suda erklärt ἰλεω: προῶν [Wechselform von προῶς]. καὶ ἰλεως, τὸ Ἀπικόν, εὐμενής. Ähnlich Hesych: ἰλεως· εὐμενής.

¹⁴⁹ So Jos. Asen. 6:7; 17:10; vgl. 28:6.

¹⁵⁰ 2 Makk 6:29; Übersetzung von C. Habicht, 2. *Makkabäerbuch* (2. Aufl.; JSHRZ I/3; Gütersloh: Gütersloher, 1979), 232.

441 auferstehen lassen werde zum ewigen Leben.¹⁵¹ Sie litten zwar wegen ihrer eigenen Sünden,¹⁵² aber der jüngste Sohn, der siebte, rief, während er Leib und Leben für die väterlichen Gesetze hingab, Gott an, „er möge dem Volk bald gnädig werden.“¹⁵³ Die Bitte um Gnade wird im | Zusammenhang mit einer Leidenskrisis des Volkes geäußert. Gott straft sein Volk, und wenn er wieder gnädig ist, wird die Strafe weichen und die Feinde werden vernichtet werden.¹⁵⁴ Es ist nun aber entscheidend, daß das Zweite Makkabäerbuch einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Tod der Märtyrer und dem Gnädigwerden Gottes herstellt.¹⁵⁵ Das Sterben der Märtyrer für die väterlichen Gesetze, das jüdische Autoren, wie die der Makkabäerbücher und Josephus,¹⁵⁶ dem griechischen Gedanken des „Sterbens für“ entliehen haben, bewirkt im Zweiten Makkabäerbuch, daß Gott gnädig wird. Ihr Tod beendet seinen Zorn. Die Vorstellung gehört somit mit zu den oben im ersten Abschnitt (1.) behandelten Belegen. Von einer Kulthandlung, die von Gott selbst gestiftet ist und Gnade angesichts der Sünde des Volkes bewirkt, kann hier keine Rede sein.

Diese Vorstellung entstammt der hebräischen Bibel.¹⁵⁷ Meines Wissens werden diese Tradition und die von Hause aus griechische Tradition des Sterbens „für“ nur einmal miteinander verknüpft, und zwar im hellenistischen Judentum am Ausgang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, in dem um 100 n.Chr. zu datierenden *Vierten Makkabäerbuch*.¹⁵⁸ Hier wird die Stellvertretungstradition, die von Hause aus griechisch ist, mit Traditionen verknüpft, die der hebräischen Bibel entstammen. Die Aufnahme von Übersetzungsbegriffen aus der LXX-Übersetzung zeigt, wie sehr der Verfasser in der Tradition der Heiligen Schrift steht, auch

¹⁵¹ 2 Makk 7:9.

¹⁵² Vgl. 2 Makk 7:18, 32.

¹⁵³ 2 Makk 7:37: ἐγὼ δέ, καθάπερ οἱ ἀδελφοί, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν προδίδωμι περὶ τῶν πατρίων νόμων ἐπικαλούμενος τὸν θεὸν ἵλεως ταχὺ τῷ ἔθνει γενέσθαι (Übersetzung C. Habicht, 2. *Makkabäerbuch*, 237).

¹⁵⁴ Vgl. 2 Makk 10:26.

¹⁵⁵ Vgl. M. de Jonge, „Jesus’ Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs“ (1988), in *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs* (NovTSup 53; Leiden: Brill, 1991), 125–134, 131; G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992), 59f.

¹⁵⁶ Vgl. Josephus *B.J.* 3.357; *A.J.* 12.281, 433.

¹⁵⁷ S.o. 2. Vgl. dazu auch meinen Aufsatz „Charis’ and Eleos’ in Paul’s Letter to the Romans,“ in *The Letter to the Romans* (hg. U. Schnelle; BETL 226; Leuven: Peeters, 2009), 247–277 (→ ch. 10).

¹⁵⁸ Zur Datierung vgl. die Diskussion bei H.-J. Klauck, 4. *Makkabäerbuch* (JSHRZ III/6; Gütersloh: Gütersloher, 1989), 668f.

wenn die Vorstellung des Sterbens „für“ der hellenistischen Umwelt entnommen worden ist.¹⁵⁹ Dennoch ist die mit ἰλεως verbundene Vorstellung vom Griechischen her so umgeprägt, daß es sich um eine Umstimmung Gottes handelt. Nach dem Vierten Makkabäerbuch 6:28 ff. stirbt Eleasar διὰ τὸν νόμον. Er bittet nun, daß sein Blut reinigend sein möge (καθάρσιον αὐτῶν ποιήσων τὸ ἐμὸν αἷμα), und daß Gott sein eigenes Leben als ἀντίψυχον des Volkes nehmen möge. Die Reinigung seines Blutes und sein Leben als Ersatzleben begründen seine Bitte, Gott möge | dem Volke gegenüber gnädig werden: ἰλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου. Hiermit ist der Kreis geschlossen. Wiederum geht es um das Gnädigstimmen Gottes—diesmal aber durch den Tod des Märtyrers, der mit kultischen Metaphern beschrieben wird. Nun, dieser Text ist vielleicht nicht nachjohanneisch, er ist aber sicher nachpaulinisch. Weiterhin wird in den urchristlichen Texten die ἰλάσκεσθαι κτλ. bzw. ἰλεως γενέσθαι-Terminologie nicht mit dem Sterben „für“ verbunden. Sie kann lediglich in Röm 3:25 und im Ersten Johannesbrief vor dem Hintergrund der Opferterminologie verstanden werden. Aber die Aufrichtung des Gekreuzigten als ἰλαστήριον oder Gottes Gnädigsein angesichts der Sünden des Volkes oder die Sendung des Sohnes als ἰλασμός werden niemals als Gnädigstimmen Gottes verstanden. Es geht jeweils um das Gnädigsein Gottes. 442

4. Fazit

Gibt es eine gemeinsame Grundlage für die Vorstellung des Gnädigstimmens, wie wir sie in den Makkabäerbüchern, bei Hermas und im Ersten Clemensbrief gefunden haben, und für den Gedanken in der traditionellen Gebetsbitte, Gott möge dem Sünder gnädig sein? Kann eine solche gemeinsame Grundlage zugleich die mit ἰλάσκεσθαι κτλ. ausgedrückten Auffassungen von Röm 3:25, des Hebräerbriefes und des Ersten Johannesbriefes und schließlich die paulinischen Vorstellungen einer Hingabe oder eines Sterbens Christi „für“ bzw. der Selbsthingabe Christi tragen? Es dürfte klar sein, daß eine tempelkultische Opfervorstellung keine gemeinsame Basis bilden kann—sie fehlt bei Hermas, Clemens, in Lk 18 und bei den ὑπέρ-Aussagen des Paulus und Johannes. Ebenfalls dürfte klar sein, daß auch die Christologie nicht den gemeinsamen Grund

¹⁵⁹ Vgl. Klauck, 4. Makkabäerbuch, 671.

bilden kann. Das Gnädigstimmen Gottes bei Hermas und die Bitte um sein Gnädigwerden in Lk 18:13, jeweils zu einer Aufhebung des Sünde-Tod-Zusammenhangs führend, haben keinen Bezug zum Tod Christi. Eine gemeinsame Basis haben die verschiedenen urchristlichen Vorstellungen aber in dem Glauben an die Barmherzigkeit Gottes.

Daß Gottes Volk mit seiner Heilung, mit seiner Reinigung rechnen konnte, weil Gott gnädig ist, ist ein wichtiges Erbe Israels und das Judentum an das junge Christentum. Es empfiehlt sich, auf dieser gemeinsamen *theo*-logischen Basis zu diskutieren und die Differenzen zwischen Gnädigstimmen, der Bitte um Gnädigwerden und dem Gnädigsein in Bezug auf die Sünde ernst zu nehmen.

CHAPTER THREE

THE “FOR US” PHRASES IN PAULINE SOTERIOLOGY: CONSIDERING THEIR BACKGROUND AND USE*

1. *Introduction*

This introductory chapter seeks to prepare the field for the subsequent studies on metaphors in Pauline soteriology. Following the verb σώζειν (“to save”—cf. Spicq, s.v.), soteriology essentially means deliverance from a perilous situation which would, if it were not for the salvation, end in death. In Paul’s thought, God saves humans who are in a situation of mortal danger because of their sins. His salvation is inextricably connected to the rescuing effect of the death of Christ. In many cases Paul expresses the effect of Christ’s death by means of traditional formulaic phrases connected with one of the prepositions ὑπέρ, περί or διὰ to a verb referring to Christ’s death, e.g. ἀποθνήσκειν or (παρὰ)διδόναι ὑπέρ/περί τινος. The scope of this chapter does not allow the rehearsal of the philological discussion of these phrases (cf. Bieringer 1992), but it might initially be of some benefit to ask specific and preliminary questions, which go beyond mere grammatical matters (2.). Before venturing on the use Paul himself made of such traditional phrases, an overview of these phrases in his letters is needed (3.). In most cases, the specific verbs that combine with these prepositional phrases, such as “dying” or “being delivered”, are of paramount importance for the interpretation of the phrase itself. Nevertheless this chapter will focus on the Pauline use of the prepositional phrases themselves (4.). Only then can one answer the question: How was the redeeming effect of Christ’s death “for” human sinners perceived and expressed. Finally, a brief overview on the way in which Paul combines the metaphorical depiction of salvation with the “for” phrases is given (5.). |

164

* Substantially revised version of a paper first published in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (ed. J.G. van der Watt; NovTSup 121; Leiden: Brill, 2005), 163–185. References to articles included in this volume are indicated as follows: (→ ch. in this volume).

2. *Where Do We Start and How Do We Begin?*

2.1. *Where Are We to Start?*

Our construction of Paul should be within an appropriate historical context. Paul is perceived by many of us as a Hellenised Jew who had a visionary and auditory experience through which he understood to be called upon to proclaim the good news of the crucified Christ to the gentiles (cf. Dietzfelbinger 1989). Long after Paul's death, he was still known as a citizen from Tarsus in Cilicia (Acts 9:11; 21:39; 22:3). Before he wrote his first letters known to us, he was in the regions of Cilicia and Syria for almost fourteen years (Gal 1:21; Acts 9:30; 11:25), most probably in the cities of Tarsus and Antioch on the banks of the river Orontes. According to Acts, Barnabas took him to Antioch to help in a Christian congregation of which the founder members were Jewish Christians that had been driven from Jerusalem (Acts 11:19–20, 26).

Paul therefore stands in a twofold tradition. He is a Jew who received his education through the Greek language but within the community of the diaspora synagogue. He stems from "Hellenistic Judaism". Even if Acts 22:3 should be interpreted in such a way that Paul was educated in Jerusalem (but see du Toit 2000), this still implies he was part of the Greek speaking community in Jerusalem. He then probably was part of the Jewish community from Cilicia (Acts 6:9). We thus have to seek for the sources of the metaphors used by Paul in depicting the death of Christ, and the effects thereof, within the Greek language. We can readily expect to find the closest parallels in the texts of other Jews who have written in Greek. Paul however, became a Christian. He was initially introduced to the traditions of the first Greek speaking Christian communities in Damascus and later in Antioch (for a general overview of these traditions, cf. Hahn 2003a, 161–179). We therefore have to look at those passages in Paul's letters where he tells us that he is drawing upon tradition (cf. 1 Cor 11:22–25; 15:3–8) or where his style is indicative of the use of traditional Christian language (cf. Gal 1:4; Rom 4:25). In these passages prepositional phrases expressing the effect of the death of Christ occur. Paul's own way of ascribing meaning to the death of Christ should thus be related to pre-Pauline tradition. The Pauline interpretation of the death of Christ is to be | part of the history of early Christian interpretation of the death of Christ (for such a history, cf. Hahn 2003b, 373–410).

With Paul being the earliest Christian author whose writings have been transmitted to us, the question “Where do we start?” takes us back to the initial stages of the Christian interpretation of Christ’s death. It is, however, important to acknowledge the fact that those Christians who interpreted the death of Jesus had to give meaning to his execution by the Romans. They had to give meaning to his execution as an insurgent messianic King who was suspected to be a threat to the authority of the Empire. He was thus crucified as a political rebel with the charge “King of the Jews” (Mark 15:26; cf. Dahl 1960). Early Christians had to make sense of the crucifixion of “a said to be king” (on Paul’s interpretation of crucifixion, cf. Wolter 2002). The first interpretation was made by those followers who had a dual experience. They knew the tradition about Jesus’ last days in Jerusalem and they believed that God resurrected him from death (on the resurrection formulae, cf. du Toit 1989). The early Christian interpretation of Jesus’ death thus only began after Easter. Driven by the conviction that God resurrected him from the dead, meaning was ascribed to the crucifixion of the “King of the Jews”, reconsidering the events preceding his death. At this point we should turn to our following question.

2.2. *How Do We Begin? Three Methodological Principles*

Our point of departure should be the identification of those passages within the earliest Christian documents, that means within the Pauline epistles, which contain the initial oral formulae interpreting the death of Jesus. This approach will uncover the understanding that Paul presupposed and the different nuances he gave to those traditions. The interpretation of the death of Christ in the pre-Pauline and the Pauline passages must be understood in the light of the language possibilities within the *Koine* of their time. When Paul and his predecessors attributed significance to the crucifixion of Christ, they had to express the meaning thereof in language. One should therefore take into consideration the direct influence of Greek models of interpretation, expressing the effect of the death of individuals in the early passages in the New Testament. As a first principle of guidance it is imperative to note that the expressions that are compared, | resemble as close as possible the linguistic patterns and terminology in the Pauline texts. 166

In seeking the sources from which the first Christians took everyday language to express the meaning of this new event, the crucifixion of an alleged Jewish king, the following must be kept in mind: Firstly, Israelite

tradition never really had to grapple with the meaning of the death of an “innocent” individual.¹ Seen from Jewish tradition, the question as to the possible beneficiary purpose of the death of the crucified “King of the Jews” was a *novum*. There was no exact model into which the first Christians, who were predominantly Jews, could fit in the crucifixion of Jesus. Being confronted with his crucifixion as being that of the “King of the Jews” they had to assign meaning to it. This was a difficult task (cf. Origen *Cels.* 2.16). This leads to a second principle. The crucifixion precedes the interpretation thereof. It sets the margins for the metaphorical language in which the meaning of the crucifixion could be expressed. This basic fact compels us to study the possible influence on the early Christian interpretation of the death of Christ from their perspective of *how* the *crucifixion* was perceived.

It should also be kept in mind that early Christian interpretation of the death of Jesus as “King of the Jews” did not develop along one line only. The first Christians responsible for handing down Christian texts were almost all Greek speaking Jews. They were not bound to models of interpretation inherited from their Jewish culture. Being rooted within Hellenistic Judaism, they had a long tradition, given a boost by the LXX translation, of using Greek concepts and imagery to express their Jewish beliefs. We should, as a third methodological principle, forget neither the influence of the Greek language nor that of the Greek bible on the way in
 167 which Greek speaking Jewish Christians assigned meaning to the death | of Christ. Sometimes they took their imagery from their bible. In other cases they did not. In both cases however, they expressed their belief in the Greek language.

¹ The exception to this rule is the death of the Maccabean martyrs. The possibility of common ground between Pauline terminology and 2 Macc and 4 Macc has been investigated elsewhere (cf. Breytenbach 2003 [→ ch. 5] and 2005a [→ ch. 8]; Eschner 2010). The second possible exception is that of the suffering servant of the Lord. It is, however, a widely accepted view that Isa 53 did not play a role in the formulation or early Judaic tradition (cf. Hegermann 1954; Hooker 1959). From its early Christian reception, cf. → ch. 4.

3. Which Traditional Metaphors Were Available to Paul?

3.1. Pauline Soteriology and the Language of the Greek Bible

Paul as well as those who formulated the effect of the death of Christ before him, utilised the language of the Greek bible to explain the meaning of Christ's death.

3.1.1. “Forgiveness” and Related Notions in Pre-Pauline Tradition

The promise of the remittance of sins was central to the proclamation of John the Baptist (Mark 1:4; Luke 1:77; 3:3) and to the teaching of Jesus of Nazareth (Q 11:4/6:12; Mark 11:25; Q 17:3–4/18:15, 21–22). “Forgiveness” (ἄφεσις) of sins became central to the teaching of the synoptic Gospels and Acts (cf. → ch. 13). In the letters normally attributed to Paul however, the noun ἄφεσις is absent.

The notion “to forgive” is confined to *Rom* 4:7 where Ps^{LXX} 31:1–2 is cited. In Greek the verb ἀφιέναι means *inter alia* to release from legal obligation, i.e. to remit (cf. Breytenbach 2000, 1737–1738) and can designate the remittance of legal punishment. In this sense it was used by Jews who wrote Greek (cf. Josephus *A.J.* 6.92; 15.356) and translated the Hebrew texts into Greek (1 Macc 13:39; BDAG, s.v.). Paul quoted the translation Ps^{LXX} 31:1 unaltered:² “Blessed are those whose lawlessness was remitted.” The translation suited his view of God who remitted the lawlessness of those who, in a legal sense, were justified through faith (cf. du Toit 2005).

2 Cor 5:19a+b might draw on tradition (Breytenbach 1989, 118–119). Four peculiarities might indicate its use: Even though Paul uses λογίζεσθαι frequently, this passage does echo Ps^{LXX} 31:2 | which is cited in *Rom* 4:8. The use of τὰ παραπτώματα is confined to tradition (*Rom* 4:25). A *coniugatio periphrastica* is not typical Pauline style (here ἦν ... καταλλάσσω foregrounds God as subject of the action of “reconciliation”, which continuity is expressed vividly; cf. Breytenbach 2005a [→ ch. 8]). Paul connected the traditional parallelism as subjective cause to verse 18 by ὥς introducing it by ὅτι.

θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ,
μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν

² In the case of Ps 31:1 it translates נָטַל “to take away”.

The phrase *μὴ λογιζόμενος* makes use of language from the realm of accounting and depicts the way in which God deals with the sin of the whole human world. “In Christ God was reconciling the world to himself, not counting their trespasses against them.”

Since Käsemann’s seminal essay (1950/51) it is commonplace that Paul utilized tradition in *Rom* 3:25. According to verse 25b God’s righteousness was demonstrated because of his disregard (*διὰ τὴν πάρεσιν*) of former sins. He thus “passed over” former sins, leaving them unpunished (on *Rom* 3:25a, cf. *infra*).

In conclusion it seems that in letters normally attributed to Paul, “forgiveness” is confined to passages drawing on pre-Pauline tradition. This is clearly the case in *Rom* 4:7–8 where *Ps*^{LXX} 30:1–2 is cited. In *Rom* 3:25b and *2 Cor* 5:19b, the only other cases where Paul mentions that sins will not be accounted for, he most likely alludes to formulas expressing early Christian beliefs on the saving function of Christ (cf. *supra*). For the rest, Paul is not forgiving, he is more than forgiving. This is grounded in his understanding of Christ’s death. We now turn to its explication.

3.1.2. Prepositional Phrases of the Death of Christ in Allusions to the Greek Bible

The parallelism of *2 Cor* 5:21 not only stresses the sinlessness of the one that knew no sin; but with an *abstractum pro concreto* it is formulated that God, the subject of *ἐποίησεν*, made Christ (the participle refers back to vv. 19–20), who knew no sin (*τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*), a sinner (*ἁμαρτίαν* for *ἁμαρτωλόν*). It is possible that in this case, Paul used formulaic language (cf. Breytenbach 1989, 137–138). This passage can be
 169 interpreted in such a way that | Christ took the place (*ὑπὲρ ἡμῶν*) of those who were sinners; “he who knew no sin”, was made a sinner in place of the sinners. If interpreted in this way, this passage formulates an interchange (cf. Hooker 1971) and raises the question as to whether this is a case of a vicarious suffering of judgement. This text also reflects the influence of *Isa*^{LXX} 53, especially verse 9: “he did no iniquity” (*ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν*). As the suffering servant took upon him the judgement which was meant for the sinners (*Isa* 53:4), Christ was made a sinner in the place of the sinners. Albeit that they are not so clear as in the case of *1 Pet* 2:21–25 (cf. Breytenbach 2005b [→ ch. 12]), there are similarities between *2 Cor* 5:21 and the Greek text of the book of Isaiah. The *ὑπὲρ ἡμῶν* phrase expressing the effect of the death however, cannot be explained as an allusion to the second servant song.

Very similarly Gal 3:13 expresses the idea of interchange. Again Christ is depicted as the one who took the place of Paul and those he includes in his “we”. He and the other Jewish Christians were “under the curse of the law” (Gal 3:10). In Gal 3:13 the crucifixion of Christ is presented in the language of the Greek bible. Paul follows Jewish interpretation of Deut 21:23 (cf. 4Q169 [pNah] 3 I, 7–8; 11Q19 [T^a] LXIV, 7–12) and uses the phrase “everyone who hangs from a tree” (πᾶς ὁ κρεμáμενος ἐπὶ ξύλου) to refer to Jesus’ crucifixion. Christ became a curse “for us” (Χριστός ... γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα). He was cursed by God.³ The result of him becoming a curse ὑπὲρ ἡμῶν is expressed by Paul through the metaphor of “redemption” (cf. Pax 1962; Tolmie 2005). Christ redeemed those who did not abide by all things written in the book of the law, and did not do them (cf. Deut 27:26). His crucifixion as a cursed person is understood to be in place of those under the curse of the law, in order for them to be freed from the curse placed on those who have transgressed the law. The blessing he had as seed of Abraham (Gal 3:16), became the blessing of the nations (Gal 3:14). The ὑπὲρ ἡμῶν phrase however cannot be explained in the light of Deut 21:23 as inter-text. It rather occurs often in texts attributed to pre-Pauline tradition, on which we will focus in 3.2. |

170

3.1.3. Metaphorical Mapping of Septuagint Cultic Language onto the Death of Christ.

Paul rarely uses cultic language to explain the effect of the death of Christ. Citing Ps^{LXX} 31:2 in Rom 4:7, he hails those whose sins are covered, as blessed (μακάριοι ... ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι). But the blessing does not tell us that the covering of the sin is through the death of Christ. The letters of Paul do not make use of the language of expiation (e.g. ἱλάσσεσθαι, cf. Breytenbach 1993 [→ ch. 1], 66–67), we are thus left with the traditional passage Rom 3:25 (cf. Käsemann 1950/51) as the only passage in Paul’s letters where the death of Christ through crucifixion might be explained by the metaphoric transfer of cultic language. This is however, far from certain (cf. the discussion in Fryer 1987; Kraus 1991). Only if one ignores the absence of the article τό, which is necessary to turn the adjective ἱλαστήριον into a noun, the translation thereof with

³ Cf. Deut^{LXX} 21:23: ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμáμενος ἐπὶ ξύλου.

“place of appeasement or of mercy” becomes possible. It is imperative to realize that ἱλαστήριον adjuncts to ὄν. The relative thus refers back to Χριστῷ Ἰησοῦ in verse 24. The semantic content of the utterance ὄν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον, accordingly, is that God made Christ Jesus publicly available (προτιθέναι—BDAG, s.v.) as “place of propitiation”. Since the notion of appeasement or propitiation is so foreign to the first Christians and their Greek bible (cf. Breytenbach 1999b [→ ch. 2], and → ch. 5 below) one should refrain from introducing such a notion here in Rom 3:25. One should rather assign the meaning of the substantive τὸ ἱλαστήριον in the Greek bible to the assumed substantive ἱλαστήριον in Rom 3:25. When read in this way, the pre-Pauline tradition that Paul quotes refers to the cross of Christ Jesus as a public “place of mercy”. This is a highly polemical utterance. The ἱλαστήριον, the place of God’s merciful presence (for this meaning, cf. Deissmann 1903),⁴ is no longer above the lid of the ark of the covenant in the holiest of the holies in the temple, but now the public crucifixion of Christ Jesus. The prepositional phrase ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι explains the modus through which God made Jesus Christ publicly available: through the shedding of his blood, i.e. through his violent death by crucifixion. Even if the phrase “through his blood” is read against the backdrop of sacrificial rites, that imagery is transferred to depict the un-cultic and non-ritual execution by crucifixion. |

3.2. *Prepositional Phrases Explicating the Death of Christ in Pre-Pauline Tradition*

3.2.1. Paul and Pre-Pauline Tradition

Paul was not the only one to express the meaning of Christ’s death and was not the first to do so. In fact, in quite a number of cases he drew on interpretations of Christ’s death that were made by others. Those who for the first time assigned meaning to the death of Christ by using the Greek language had to transfer meaning across semantic boundaries. They explained the new, the meaning of Christ’s death, in terms of known semantic fields, thus depicting the target domain (death of Christ)

⁴ Cf. Janowski (2000, 374–362) for the similar meaning of the underlying Hebrew notion of *kapporet*.

in terms of the source domain from which the imagery was taken.⁵ In this section we take a closer look at the pre-Pauline early Christian tradition regarding the implications of Christ’s death.

3.2.2. Linguistic Evidence

If we look at the linguistic patterns, one initial observation can be made. The effect of the death of Christ is, *inter alia*, expressed by either the Greek phrases ὑπέρ or περί with genitive or διά with accusative. It follows naturally from our comparison that the way in which Paul understood the effect of Christ’s “dying for” or “being delivered for” must be grasped in such a way that it can be expressed by any of these three cases, since Paul uses them alternatively. Which relation between the action expressed in the verb and the effect caused by that action can be expressed by phrases ὑπέρ or περί with genitive or διά with the accusative? This is the case in the sense of “for”, “to the benefit of”. That διά with accusative can have this meaning for Paul is clear from 1 Cor 8:11 and 2 Cor 8:9. That he uses ὑπέρ in this sense is clear from Rom 5:7. Those who copied his letters had no hesitation to substitute his ὑπέρ with περί in the sense of *pro*. This is clear from the *varia lectionis* to Gal 1:4 and 1 Thess 5:10 (cf. *infra*). The explication of the effect of Christ’s death ὑπὲρ ἡμῶν by means of final clauses in 1 Thess 5:10 (ἵνα ... ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν) and in 2 Cor 5:15 (ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἔγερθέντι) clearly illustrates that | Christ died 172
for a specific purpose. The phrase ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος can justly be interpreted as “to die for the benefit of someone”. That ὑπέρ can be understood in the sense of ἀντί “in the place of” has to be indicated by the context, this is not inherent to the phrase ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος. There are instances, however, where such an interpretation seems to fit the context best (cf. esp. 2 Cor 5:14; Rom 5:6, 8, and John 11:50–51).

Before we treat the so-called ὑπέρ formulae further, it is necessary to take cognisance of the text-critical tradition. We know that in the *Koine* there is a tendency that—in the sense of “for” (*pro*)—περί with genitive suppressed ὑπέρ with genitive (cf. Zerwick 1963, § 96; BDR § 229.1) This is clearly illustrated by the manuscript tradition on Gal 1:4 and 1 Thess 5:10. In Gal 1:4 ^{P⁴⁶vid} Ⲑ* A D F G 1739 1881 and the *Koine* tradition read τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν instead of ὑπὲρ κτλ. In

⁵ It is not necessary to venture into the difficulties of metaphor theory here. Cf. Lakoff and Johnson 1985 for the position taken here.

1 Thess 5:10 the reading τοῦ ἀποθανόντος περὶ ἡμῶν is supported by $\aleph^*$ B and 33. It is not only περὶ that has been extended in use. Διὰ with accusative needs not to be confined to a causal use (*propter*), it might also be used in a final sense (*pro* or like ἔνεκα). The fact that Paul can alternate between ὁ ἀδελφὸς δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν in 1 Cor 8:11 and ἐκεῖνον ἀπόλλυε ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν in Rom 14:15 illustrates this point. In the ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος phrase the ὑπὲρ seems to indicate a relation between the death of Christ and the one affected by it, which can also be expressed by ἀποθνήσκειν περὶ τινος or ἀποθνήσκειν διὰ τινος.

3.2.3. 1 Corinthians 11:24

In 1 Cor 11:24 Paul tells us that the formulation “this is my body for you” goes back to the Lord, in the night he was handed over. Long before Paul came to Antioch, Christians commemorated the night in which Jesus was delivered by breaking bread, quoting Jesus who is reported to have said: “This is my body” (Mark 14:22). Although the pre-Pauline strand of tradition adds “for you” (ὑπὲρ ὑμῶν), the source domain from which ὑπὲρ ὑμῶν has been transferred, cannot clearly be inferred from any variation of the *verba testamenti* of the Lord’s Supper. From 1 Cor 11:24, it is clear that on the night he was handed over to his enemies to be crucified, Jesus broke the bread and gave it to his followers with the words “this is my body for you”. This symbolic act showed that the eminent breaking of his body was understood to be to the benefit of his followers. It is however not clear from verse 24 in which sense they were to benefit from it. |

173

3.2.4. 1 Corinthians 15:3b

1 Cor 15:3b, however, quotes another pre-Pauline tradition formulating “Christ died for our sins.” From this phrase we can learn three things. Firstly, it is an interpretation of the death of Christ, the Messiah, the King of the Jews. Secondly, albeit that the linguistic pattern ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος is deeply rooted within Greek tradition, the phrase has its own peculiarities. In the Greek tradition “dying for” can be to the benefit of humans or a better and greater ideal, e.g. the πόλις (cf. now *in extenso*, Eschner 2010). It is evident that “our sins” in 1 Cor 15:3b does not fit into this pattern and therefore begs for explanation. Finally, the phrase “for our sins” has the effect of taking away the consequences of the sins of those who were meant by the “us”. Since I will deal with this

topic in one of the next chapters (→ ch. 5), it should suffice to note that the uncommon combination of the ἀποθνήσκειν ὑπὲρ phrase with ἁμαρτιῶν ἡμῶν in 1 Cor 15:3b presupposes that the Greek tradition of “dying for” has been conflated with the Israelite-Jewish concept, that the ultimate consequence of sins is death. In 1 Cor 15:3b Paul merely quotes the tradition that Christ died for “our” sins. Even if ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν is understood as referring to the expiation of sins, the ὑπὲρ phrase does not suggest a cultic background when expressing the effect of the verb ἀποθνήσκειν.

3.2.5. Romans 8:3

The anacoluthon at the end of τῆς σαρκός in Rom 8:3 could indicate that Paul draws on a tradition that also emerges in Gal 4:4 and in the Johannine tradition (cf. John 3:16 and 1 John 4:9). The emphasis in Rom 8:3, however, is on the phrase κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. God judged sin in the incarnate Son, the verb signalling the legal imagery by which the sending of the Son is explained (cf. BDAG, s.v.). The immediate purpose of the passing of the sentence is stated by the phrase περὶ ἁμαρτίας, which can be translated as “concerning sins”, meaning “to take away the consequences of sins” (cf. BDAG, s.v.). In this case it is possible to argue that Paul’s use of terminology indicates a conflation of imagery from the realm of the expiation of sins (cf. Breytenbach 1989; 1993, 73–75 [→ ch. 1]) and legal terminology. The περὶ ἁμαρτίας phrase “concerning sin” refers to the abolition of sin’s consequences. But as in the case of the ὑπὲρ τῶν | ἁμαρτιῶν phrase in 1 Cor 15:3b, no terminology of expiation is used. Following the text, we refrain from introducing it. 174

3.2.6. Galatians 1:4a and Romans 4:25a

The influence of traditional language becomes evident if one takes into account formulaic passages, which divert stylistically from the surrounding argument. According to Gal 1:4a Jesus Christ delivered himself “for our sins” (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). The *varia lectio* of P⁴⁶ ⋈ A D and other manuscripts with περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν suggests that the reading should be as in the case of 1 Cor 15:3b. Christ died, gave himself to take away the effects of the sins of the believers. The text of 1 Cor 15:3b merges Israelite-Jewish tradition that the consequences of sin do not take effect with the Greek tradition of the “dying for”. In the case of Gal 1:4a and Rom 4:24a this might also apply. Even though it is Paul’s

words, there are three reasons to assume that he uses traditional language. Firstly, there is the affinity between Gal 1:4a and Rom 4:25a. The latter is commonly regarded to be a traditional parallelism. Secondly, the use of the verb (παρ)αδιδόναι which in both cases could resound Isa^{LXX} 53:12. Finally, the verb could also allude to early Christian tradition. Jesus was handed over (παραδιδόναι) by Judas (1 Cor 11:23; Mark 14:11, 18, 21, 41) to the Romans for punishment (Mark 15:1, 10, 15; Acts 3:13). There are, however, essential differences between Gal 1:4 and Rom 4:25a on the one hand, and Isa 53 on the other. According to Isa^{LXX} 53:12, the ψυχή of the servant was delivered unto death (παρεδόθη εἰς θάνατον). He was delivered because of the iniquities of the people (διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη; cf. → ch. 4 below). The sins of the community thus caused the death of the servant. Verse 12 confirms this interpretation (cf. *supra*). Consequently, whoever wants to interpret Gal 1:4; 2:20; Rom 4:25; 8:32 in light of the suffering of the servant of Isa 53, has to follow Isaiah and understand the sins or the transgressions of the “us” as the reason why the Son has been delivered or has handed himself over. Could Gal 1:4b be interpreted in the same vein? Did Jesus Christ give himself “because of our sins”? If so, this interpretation could also hold for Rom 4:25a where the parallel to Isa^{LXX} 53:12 is even clearer: ὃς (sc. Ἰησοῦς ὁ κύριος) διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη. In the light of 1 Cor 15:3b, Rom 8:3 and Rom 4:25b (καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν), however, it is more likely that Paul himself understood the tradition behind Rom 4:25a, and thus Gal 1:4a, | in the sense of “concerning sins/trespasses”, meaning that the deliverance took away the consequences of sin. This becomes clear when one takes note of Gal 1:4b “to set us free from the present *evil* age.”⁶ Paul, the ἀδελφοί with him, and the Galatian congregations will not perish with the present evil age.

Since the the (παρ)αδιδόναι ὑπὲρ τινος and the ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος phrases are used as stylistic variants by the same authors to refer to the same evil averting death (cf. → ch. 4), both phrases have to be interpreted against the same metaphoric background. In both cases the function of the specific early Christian extension, that the death or the

⁶ I refer only briefly to 1 Thess 1:9–10, another utterance in which Paul drew heavily on traditional language, since here the death of Christ is not in focus. The conversion to the living God is sustained in the waiting for his Son, the Saviour (Ἰησοῦν τὸν κυόμενον) of the Thessalonians from the eminent ὀργή. That salvation means to be saved from this world, was already part of the pre-Pauline tradition in Gal 1:4. In 1 Thess 1:10 the emphasis is on salvation from the judgement at the day of the Lord (cf. 1 Thess 5:10).

deliverance was ὑπὲρ/περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν or διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν cannot be determined without taking the usual meaning of the reigning verb into account. As in the case of the ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν phrase in 1 Cor 15:3b and the περὶ ἁμαρτίας phrase in Rom 8:3, no terminology of expiation is used in Gal 1:4 and Rom 4:25a. The περὶ/ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν or διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν phrases express that the consequences of sin will not take effect. Neither the prepositional phrases nor the governing verbs (παρα)διδόναι and ἀποθνήσκειν indicate any cultic background, in terms of which the abolition of the effect of sins has to be interpreted.

3.2.7. In Conclusion

The broader context of the Jewish-Christian interpretation of the death of Christ (1 Cor 15:3b), respectively of his self deliverance (Gal 1:4), or being delivered (Rom 4:25a), or his mission (Rom 8:3), is that the death on the cross disrupts the sequence between human sin and death (cf. Rom 6:23). It might thus be stated that this strand of pre-Pauline tradition understands the death of Christ as being “concerning sin”, thus taking away the effect of sin or trespasses. The prepositional phrases with sins or trespasses do not indicate a specific background. In the case of those governed by the verb (παρα)διδόναι, influence of Isa^{LXX} 53:6, 12 cannot be excluded, | but even then one has to ask why the Greek translator of the Isaiah scroll translated in such a way (cf. → ch. 4). The Greek text of Isa 53 is formulated in such a way that there is no reason to introduce the idea of cultic expiation of sins into its interpretation of the suffering of the servant. Even the phrase καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν in verses 6–7 has to be interpreted in the light of the διὰ phrases in preceding verses so that it ought to be translated: “But he was wounded on account of our sins, and was bruised because of our iniquities ... and the Lord gave him up because of our sins.” He suffered punishment for their sake (cf. Janowski 1993). This, however, if one cherishes such categories, is not “expiation” of sins but “vicarious suffering”. This tradition according to which the crucifixion was understood as an act in which Jesus was (passively) delivered because of the transgressions of the community of believers is used in 1 Pet 2:21–25 and 3:18 (cf. Breytenbach 2005b [→ ch. 12]). | I thus argue that even when Paul takes up traditional formulaic interpretations of the death or deliverance of Christ, the effect of his death is formulated as taking away the consequences of sins, but not in terms transferred from the realm of sacrificial rites.

4. How Did Paul Express the Effect of the Death of Christ on Humankind?

4.1. “For” the Sinners: Delivered and Dead

It should be kept in mind though, that Paul cites tradition or alludes to it because he agrees to it. On the other hand, his reception of traditional ways of assigning meaning to the death of Christ blends the tradition into the argument and strategy of his own letter, often setting particular accents. Even more importantly: in many cases it becomes clear that Paul was familiar with the source domain from which his predecessors took their imagery. Paul developed his imagery to assign meaning to the death of Christ not in sole dependence on pre-Pauline tradition. Although in interaction with this tradition, as a Hellenised Jew, he independently utilised the semantic possibilities of his Greek mother tongue to ascribe meaning to the death of Christ.

In the texts we have treated so far, the death of Christ was understood to benefit those who formulated these texts—“this is my body *for you*” (1 Cor 11:24—ὕπὲρ ὑμῶν), “*Christ* died *for our* sins” (1 Cor 15:3—ὕπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), the Lord Jesus Christ “gave himself up *for our* sins” (Gal 1:4—ὕπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), the Lord Jesus was delivered to take away the consequences of *our* transgressions (Rom 4:25a—διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν), “God made *Christ* who knew no sin a sinner in *our* place” (2 Cor 5:21—ὕπὲρ ἡμῶν), “*Christ* became a cursed in *our* place” (Gal 3:13—ὕπὲρ ἡμῶν).

When considering the passages where the verb ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος phrase occurs in a Pauline sentence—in a sentence not clearly be identified as pre-Pauline tradition—three observations can be made. Firstly, the death of Christ is presented as an act of love by himself (2 Cor 5:14) or by God (Rom 5:8). Secondly though, the ὑπὲρ ἡμῶν is expanded into a ὑπὲρ πάντων (2 Cor 5:14–15) or ὑπὲρ ἀσεβῶν (Rom 5:6); or the brother for whom Christ died is specified (1 Cor 8:11—δι’ ὅν; Rom 14:15—ὕπὲρ οὗ). Finally, the qualification περὶ/ὕπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν is absent. Paul merely states that Christ died (e.g. 1 Thess 4:14; Gal 2:21) or that Christ “died for us” without any further qualification (cf. 1 Thess 5:10—περὶ/ὕπὲρ ἡμῶν). We should start our next deliberation from this ultimate observation.

It is commonplace to regard the phrase without the τῶν ἁμαρτιῶν as a shorter version of the tradition in 1 Cor 15:3b, but it might | be incorrect.

The versions in 1 Cor 8:11 and Rom 14:15 suggest that Paul used the formula in such a way that he interpreted the crucifixion as Christ dying for *persons*. The interpretation utilises the Greek tradition of someone dying for someone else. Paul knew this motive, as can be seen from Rom 5:7 (for more detail, cf. Breytenbach 2003 [→ ch. 5]; Eschner 2010). As argued above (cf. 3.2.4.), 1 Cor 15:3b deviates considerably from the linguistic pattern and conceptual background of the ἀποθνήσκειν ὑπέρ τινος phrase. Paul's reception of the traditional formula and the way in which he understood it, can be illustrated by referring to Rom 5:8. The *genitivus absolutus* qualifies in which state the ἡμεῖς were when Christ died “for” them “as we were still sinners”. Paul thus moves from the tradition “Christ died for our sins” (1 Cor 15:3b) to Christ died for us sinners. This explains why he could start his deliberations in Rom 5:6 with “as we were still weak, Christ died for the ungodly” (Χριστός ... ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν). From this understanding one can easily turn to 2 Cor 5:14: “one died for all” (εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν). For Paul all human beings are sinners (Rom 3:9, 23; 5:12d). In the light of this anthropology he had to broaden the understanding of the effect of Christ's death. Christ did not die merely for the sins of his followers, but he died for them as being sinners and thus for the ungodly, for all, for humankind. The death of Christ should in this sense be understood as being beneficial to all sinful human beings. This theological insight could be seen as one of the driving forces behind Paul's mission to all.

Before pursuing this observation any further, we have to look at the (παρὰ)διδόναί ὑπὲρ τινος phrases. In these examples the tradition in Gal 1:4 and Rom 4:25a was formulated in such a way that Christ “was given up for/because of our transgressions” (Rom 4:25a), or that Jesus Christ gave himself up for/because of our sins (Gal 1:4). Gal 2:20 and Rom 8:32 take us beyond the analysis of possible pre-Pauline phrases. The traditional formulaic language underlying Gal 1:4 and Rom 4:25 is re-used in both cases, Gal 2:20 and Rom 8:32. Because Paul is merely alluding to this tradition, he formulates more freely and introduces υἱός as subject or object of παρὰδιδόναί. He might be revealing further influence of Isa^{LXX} 53 (cf. the παιδίον of v. 2).⁷ Although there is common

⁷ It might be noted that, parallel to John 3:16 the title “Son” has been introduced in Gal 2:20 and Rom 8:32. The absence of the title in Gal 1:4 and Rom 4:25 can be explained. In Gal 1:4 Paul links the participle to the normal phrase within the salutation. “Peace from God our father and from the Lord Jesus Christ, who delivered himself ...”

ground between the παραδιδόναι passages and Isa^{LXX} 53, the extent of its influence on the Pauline passages cannot be discussed, unless one takes cognizance that the ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τίνος phrases (cf. *supra*) and the (παρα)διδόναι ὑπὲρ τίνος phrases are transferred from the same Greek background in order to interpret the effect of the death of Christ (for more detail, cf. Eschner 2010). In his reception of this tradition Paul again dropped “the sins” and alters to: God gave up his own Son “for all of us” (Rom 8:32—ὑπὲρ ἡμῶν πάντων). Be it that the legal context of the deliverance of Jesus unto the Romans still echoes in the context, the question “in what sense was the deliverance ‘for all of us?’” should be answered in congruence with the whole of Rom 5–8. The Son was delivered for “all of us” as sinners. In order to understand the effect the death of Christ had on sinners, we must return to the “dying for” texts in Paul’s letters. |

Read against the backdrop of the Greek notion of “dying for”, 2 Cor 5:14 draws a unfamiliar consequence (ἄρα) from the death of one for all (εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν). They are all dead (οἱ πάντες ἀπέθανον). Christ’s death for the ungodly or humankind is depicted as an act of love, it does not result in the redemption but in the death of humankind. In connection with the deliverance tradition Paul draws a similar consequence, as can be inferred from Gal 2:20. The Son of God delivered himself for Paul (ὑπὲρ ἐμοῦ) with the result that Paul “died”. How is this to be understood?

Before continuing this discussion, let me briefly *summarise*. Paul inherited the tradition that Christ died “for our sins”, or that he was delivered “concerning our sins”. He developed the interpretation of the death on the cross in a fourfold manner. In the first instance he *personalises* the tradition. Christ died for persons; the Son of God delivered himself for Paul. Secondly, he *universalises* the tradition. Christ died for us “when we were still sinners”, he thus died “for the ungodly”, and that is “for all”. Thirdly, the death is an expression of love. Finally, the death results in salvation (Rom 5:8; 2 Cor 5:15).

Here the introduction of the title “Son” would have been very unusual and pleonastic. In Rom 4:24–25 Paul fuses two pieces of formulaic language. The resurrection formula “God resurrected Jesus our Lord from the dead” supplies the subject for the following parallelism on the deliverance. Thus Paul could connect the formula in which Isa 5:12 resounds with a simple relative pronoun.

4.2. *In Stead of All Sinners*

We return to the (traditional) passages in Gal 3:13 and 2 Cor 5:21 and the idea that the status of Christ and “us” as the cursed and the sinners were exchanged. God cursed Christ, made him who knew no sin a sinner ὑπὲρ ἡμῶν. In light of these passages the preceding texts, Gal 2:20 and 2 Cor 5:14 respectively, cannot but be interpreted as that the Son gave himself up in Paul’s place (Gal 2:20), and if one dies in the place of all, all are dead (2 Cor 5:14). Rom 5:8 enhances this interpretation even more: Christ died as sinner in the place of ἡμεῖς “when we were still sinners”. Words like “substitution” or “representation” are often used to express this process of interchange, but I refrain from introducing traditional dogmatic notions in the interpretation of the ὑπὲρ phrase in 2 Cor 5:14, Gal 2:20 and Rom 5:6, 8. It is clear that Christ took the position in which those who benefit from his death had been in. If we conclude that the death of Christ “for all” results in the death of ungodly humankind, we still have to pursue our initial question.

How did Paul think this to be possible? In an attempt to answer this question, I can merely try to explicate my perception of his logic. The (παρὰ)διδόναι ὑπὲρ τινος phrases might render help. |

180

As has been re-emphasised by du Toit (2005) παραδιδόναι τινά τινι is a forensic term, designating the handing over of someone to be punished. The passion narratives in the Gospels clearly form the backdrop when Paul interprets the deliverance of Christ, the Son of God. He was handed over to be punished (cf. *supra*). The forensic overtones in Gal 2:20, Rom 8:3, 32 are clear. Paul understands the death of Christ as the consequence of the judgement by God. He cursed Christ ὑπὲρ ἡμῶν (Gal 3:13), he condemned sin in the incarnated Son of God (Rom 8:3). The crucifixion should therefore be understood as a prolepsis of the final judgement by God. He delivered and condemned Christ, instead of the ungodly, instead of all.

As far as the “dying for” tradition is concerned, Paul introduces an awkward twist to the Greek motif (cf. Breytenbach 2003 [→ ch. 5]). Those Christ died for are not saved by his death as Alkestis’ husband was saved by her death. Paul does not adhere to the view of Caiaphas who expected Jesus’ death to save the ἔθνος (John 11:50–51). In 2 Cor 5:14 Paul states his view clearly: all have died. Paul implies that Christ’s death includes the whole of humankind. The same line of argument is found in Rom 8:3: God sent his only son ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. He represents humankind when he is made a sinner (2 Cor 5:21), a cursed (Gal 3:13) delivered for punishment. We now turn to our last question.

*5. How Are Human Sinners Saved
through the Effect of Christ's Death?*

The crucifixion is an “eschatological” event, a prolepsis of judgement. It benefits all. Does this mean that all are acquitted? This brings us to our next question.

5.1. How Does an Individual Become Part of Christ's Death?

The question demands a closer look into the so-called σύν formula. Be it the συναποθνήσκειν or the συζῆν phrases, Paul speaks of Christians only. He, Paul, died with Christ, and thus lives no longer (Gal 2:20). The believers in Thessalonica will live with Jesus Christ (1 Thess 5:10).
 181 According to Paul, those who are baptised, are immersed into the | body of the crucified. The baptism of believers is their integration into the body of Christ. They died with him, were buried with him, trusting to live with him (Rom 6:8). Paul's belief that the believer is baptised into Christ's death has the consequence that the sinner died with Christ and that the power of sin is terminated. In Pauline theology, sinners need not be forgiven during baptism. They die with Christ and the Spirit of the resurrected Christ raises newly created children of God from the water. Paul must have known the common Christian view that baptism results in the forgiveness of sins (cf. Acts 2:38; Col 2:13), but his view on baptism supersedes the pre-Pauline conception. It does not do away with sins; it abolishes the cause of sin, the sinners themselves.

Another key text to consider is 1 Cor 10:16. Through the Lord's Supper believers experience participation (κοινωνία) in the body of the crucified. Baptism and the Lord's Supper integrate those who are baptised and remember the death of the Lord into his body and end their old existence. This is what Paul means when saying that someone is “in Christ” the old has passed (τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν—2 Cor 5:17).

5.2. What Is Achieved by the Death of Christ?

Our last section was concluded with a reference to 2 Cor 5:17. When someone is ἐν Χριστῷ that what is old, has passed. Paul, however, drew the positive consequence first: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. New creation is by the creator. It is not possible to go into detail on the manner in which Paul models the creation of the new human being “in Christ” on the resurrection of the crucified through the spirit of him who resur-

rected Christ from the dead (cf. Rom 8:11; Breytenbach 1999a, 288–289). One important question to ask is: What is the relation between “Christ was dying for” or “the only Son being delivered unto” and the status of those affected by his death? I suggest we first analyse the present consequences of the death of Christ. He “died for” or was “delivered for” the sinners. These so-called ὑπέρ phrases form the basis of Paul’s soteriology. These formulae occur from First Thessalonians through Galatians, First and Second Corinthians, and Romans. In order to explain what the death of Christ has achieved, Paul presupposes the effect of the resurrection on the believer and then, by means of different metaphors, illustrates the change in the status of former sinners in their relationship to God. |

182

According to 1 Thess 5:9–10 Jesus Christ died “for us” in order that “we” might live with him. In his first extant letter Paul does not elaborate on the current status of the Thessalonian believers. They await the resurrected Lord as the future rescuer (ὁ ῥυόμενος) from the coming judgement (cf. 1 Thess 1:10). Through this faith they distinguish themselves from the non-believers who have no hope (4:13; for further details, cf. Eschner 2010). They will be judged, but the Son will save them from future judgement.

In Galatians the focus is more directed towards the present status of the non-Jewish Christians. Notably σώζειν and derivatives are absent from this letter and the focus on the present is clear from the outset: The Lord Jesus Christ gave himself up because of our sins “in order that he might rescue (ῥέξεται) us out of the present evil age” (Gal 1:4). Paul ventures to convince the Galatians that they have already been liberated from the enslaving powers of the weak and poor elements of this world. A return to circumcision and the law will result in the loss of their freedom as well as a new enslavement analogous to slavery they had left (cf. Gal 4:8–10). Christ’s death ὑπὲρ ἡμῶν had already liberated them from the curse of the law. It is important for them to embrace their new creation by the spirit. Christ, by becoming a cursed person (cf. *supra* on Gal 3:13), bought “us” from the curse of the law. The curse of the law is compared to the former enslavement under the στοιχεῖα τοῦ κόσμου. The heathen Galatians were redeemed from this status as slaves by the Son of God in order to become children of God (Gal 4:3–7). Paul utilises the redemption (lit. the “buying out”) of slaves and their adoption as children metaphorically to illustrate the new status of the Galatians. The basis for this change, however, is the death of Christ for the cursed (for further details, cf. Pax 1962; Tolmie 2005).

In First Corinthians Paul quotes the tradition that “Christ died for our sins” (1 Cor 15:3) as part of the tradition that he was resurrected on the third day. In this case he does not elaborate on the notion of “dying for”. In 1 Cor 8:11, however, he uses it in a paraenetic context referring to the weak as the brother for whom Christ died (ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν). The formulation with διὰ and accusative clearly indicates that Paul understands the death of Christ as being “to the benefit of”. “The one for whom Christ died” (ἐκεῖνον ... ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν—
 183 Rom 14:15) should be understood in the same way. |

In 2 Cor 5:11–6:1 Paul defends his apostleship. He includes himself in the πάντες for which Christ died; he regards himself in this way as one of those who died (cf. 2 Cor 5:14). That is why he can conclude: “The old has passed away; behold, the new has come.” As a new creation, Paul is entrusted with administering reconciliation (2 Cor 5:19c). As God’s ambassador representing Christ, he begs the Corinthians to be reconciled to God (2 Cor 5:20). The reconciliation is only possible through the death of Christ. Paul uses the imagery of reconciliation to explain the new status he has attained through the death of Christ (2 Cor 5:18–20; for further details, cf. Breytenbach 2005a [→ ch. 8]).

2 Cor 5:18–20 leads us to Rom 5:8–11. Paul parallels the reconciliation of the enemies of God to God through the death of his Son with the justification of sinners through his brutal death (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ).⁸ Through the death of Christ those whose sins made them enemies of God were changed into his reconciled friends. Through the crucifixion ungodly sinners became justified. In this new status of justified reconciled humans the believers will be saved by the living Son (cf. → ch. 11). As in 2 Cor 5 the metaphors of reconciliation and justification (for more details, cf. du Toit 2005) are used in accordance with the argumentative strategy of Paul’s letter to the Romans.

6. Summary

Paul seems to understand Christ’s beneficiary death “for” as a prolepsis of the final judgement in which the old existence was terminated. This opens the possibility for a newly created humanity in Christ. The “newness” of those in Christ is explained by metaphors taken from diverse

⁸ The phrase does not have sacrificial overtones; cf. BDAG, s.v. 2b.

backgrounds. Paul describes the new status of those in Christ as being freed from slavery and adopted children (Gal), as being changed from enemies to friends, being reconciled to God (2 Cor 5 and Rom 5) or as former sinners or ungodly people who have been justified (Rom 5 and 2 Cor 5). With this newly achieved status, those in Christ attain a completely new relationship | to God. As children, reconciled friends and justified humans they can expect to be saved through the exalted Son from final judgement. 184

Works Consulted

- Bieringer, R. 1992. Traditionsgeschichtlicher Ursprung und theologische Bedeutung der ὑπέρ-Aussagen im Neuen Testament. Pages 429–459 in *The Four Gospels*. Edited by F. van Segbroeck *et al.* BETL 100. Leuven: Peeters.
- Breytenbach, C. 1989. *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. WMANT 60. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- , 1993. Versöhnung, Stellvertretung und Sühne: Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe. *NTS* 39:59–79. (→ ch. 1)
- , 1999a. Schöpfer/Schöpfung III. Neues Testament. Pages 283–292 in vol. 30 of *Theologische Realenzyklopädie*. Edited by G. Müller *et al.* 36 vols. Berlin: de Gruyter, 1977–2004.
- , 1999b. Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt. Pages 217–243 in *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte: Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag*. Edited by U. Mell and U.B. Müller. BZNW 100. Berlin: de Gruyter. (→ ch. 2)
- , 2000. Vergebung. Pages 1737–1742 in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Edited by L. Coenen and K. Haacker. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- , 2003. “Christus starb für uns”: Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten “Sterbeformeln”. *NTS* 49:447–475. (→ ch. 5)
- , 2005a. Salvation of the Reconciled (With a Note on the Background of Paul’s Use of Reconciliation). Pages 271–286 in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*. Edited by J.G. van der Watt. NovTSup 121. Leiden: Brill. (→ ch. 8)
- , 2005b. “Christus litt euret wegen”: Zur Rezeption von Jesaja 53 LXX und anderen frühjüdischen Traditionen im 1. Petrusbrief. Pages 437–454 in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Edited by J. Frey and J. Schröter. WUNT 181. Tübingen: Mohr. (→ ch. 12)
- , 2009. The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula “He Was Delivered for Our Trespases”. *NovT* 51:339–351. (→ ch. 4)
- Dahl, N.A. 1960. The Crucified Messiah. Pages 10–26 in *The Crucified Messiah and Other Essays*. Minneapolis: Augsburg, 1974.

- Deissmann, A. 1903. ἸΛΑΣΤΗΡΙΟΝ und ἸΛΑΣΤΗΡΙΟΝ: Eine lexikalische Studie. *ZNW* 4:193–212.
- Dietzfelbinger, C. 1989. *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*. WMANT 58. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Du Toit, A. 1989. Primitive Christian Belief in the Resurrection of Jesus Christ in the Light of Pauline Resurrection and Appearance Terminology. *Neot* 23:309–330. Repr. pages 95–116 in *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians*. BZNW 151. Berlin: de Gruyter, 2007.
- , 2000. A Tale of Two Cities: “Tarsus or Jerusalem” Revisited. *NTS* 46:375–402. Repr. pages 3–33 in *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians*. BZNW 151. Berlin: de Gruyter, 2007. |
- 185 ———, 2005. Forensic Metaphors in Romans and Their Soteriological Significance. Pages 213–246 in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*. Edited by J.G. van der Watt. NovTSup 121. Leiden: Brill. Repr. pages 249–280 in *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians*. BZNW 151. Berlin: de Gruyter, 2007.
- Eschner, C. 2010. *Gestorben und hingegeben “für” die Sünder: Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi*. 2 vols. WMANT 122. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Fryer, N.S.L. 1987. The Meaning and Translation of *Hilasterion* in Romans 3:25. *EvQ* 59:99–116.
- Hahn, F. 2003a. *Theologie des Neuen Testaments I: Die Vielfalt des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr.
- , 2003b. *Theologie des Neuen Testaments II: Die Einheit des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr.
- Hegermann, H. 1954. *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Hooker, M.D. 1959. *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. London: SPCK.
- , 1971. Interchange in Christ. *JTS* 22:349–361. Repr. pages 13–25 in *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Janowski, B. 1993. Er trug unsere Sünden: Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung. *ZTK* 90:1–24.
- , 2000. *Sühne als Heilsgeschehen*. WMANT 55. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Käsemann, E. 1950 / 51. Zum Verständnis von Römer 3,24–26. Pages 96–100 in *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. Göttingen: Vandenhoeck, 1960.
- Kraus, W. 1991. *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,2–26a*. WMANT 66. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Lakoff, G., and M. Johnson. 1985. *Metaphors We Live by*. Chicago: University Press.
- Pax, E. 1962. Der Loskauf: Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffes. *Anton* 37:239–278.
- Tolmie, F. 2005. Salvation as Redemption: The Use of “Redemption” Metaphors

- in Pauline Literature. Pages 247–269 in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*. Edited by J.G. van der Watt. NovTSup 121. Leiden: Brill.
- Wolter, M. 2002. “Dumm und skandalös”: Die paulinische Kreuzestheologie und das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Pages 44–63 in *Das Kreuz Jesu: Gewalt—Opfer—Sühne*. Edited by R. Weth. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. Repr. pages 197–218 in *Theologie und Ethos im frühen Christentum: Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*. WUNT 236. Tübingen: Mohr, 2009.
- Zerwick, M. 1963. *Biblical Greek: Illustrated by Examples*. Scripta Pontificii Instituti Biblici 114. Rome: Pontifical Biblical Institute.

CHAPTER FOUR

THE SEPTUAGINT VERSION OF ISAIAH 53 AND THE EARLY CHRISTIAN FORMULA “HE WAS DELIVERED FOR OUR TRESPASSES”*

1. *Introduction*

The discussion of the early Christian prepositional formulae ὑπὲρ ὑμῶν or ἡμῶν has an impressive Scandinavian tradition. One of the most influential publications to the topic is surely Harald Riesenfeld’s article on ὑπέρ in Kittel’s theological dictionary. In a note Riesenfeld stressed the importance of distinguishing between those cases where ὑπέρ stands with a personal object and those cases where it is followed by τῶν ἁμαρτιῶν.¹ In his interpretation of the ὑπέρ phrases though, Riesenfeld did not distinguish between the verbs governing the prepositions. The verbs ἀποθνήσκειν or (παρα)διδόναι were all to refer to an action of atonement (Sühne), as long as they were followed by the preposition ὑπέρ or in some cases by διὰ and the accusative. Interpreting the ὑπέρ formulae in this way, Riesenfeld | followed Joachim Jeremias, who in his article on παῖς θεοῦ in Kittel’s dictionary advocated the view that the ὑπέρ formulae are all said to be understood against the backdrop of the tradition of the Suffering Servant of Isa 53, which is said to express the notion of an atoning sacrifice which takes away the consequences of sin.² 340

Although Riesenfeld was aware of the important differences between the Masoretic text and the LXX text of Isa 53 and that the παραδιδόναι terminology in Isa 53:6 and 12 does not occur in the Hebrew text, he meant to overcome this problem by claiming that the LXX followed a text tradition closer to that of the Isaiah Targum. Keeping the date of Targum Pseudo-Jonathan in mind, which is an 8th century document, it is much

* First published in *NovT* 51 (2009): 339–351. References to articles included in this volume are indicated as follows: (→ ch. in this volume).

¹ Cf. H. Riesenfeld, “ὑπέρ,” *TWNT* 8 (1969): 512 n. 12.

² Cf. J. Jeremias, “παῖς θεοῦ,” *TWNT* 5 (1954): 676–713.

more likely that the LXX translation influenced the Targum.³ It is also not possible to detach the prepositional phrase from the ruling verbs. Rather it is the ruling verb which signifies the broader frame which forms the backdrop of the prepositional phrase.

The phrase “dying for someone” has been scrutinized by scholars of the New Testament. It can be claimed that since the groundbreaking research of Klaus Wengst, Sam Williams and Martin Hengel and more recently Henk Versnel, it has been illustrated that the early Christian notion “dying for someone” has its roots in Greek tradition.⁴ The notion of dying for someone else to avert evil from him/her ranges back to the tragedies of Euripides. This notion kept its influence until Roman times, as Henk Versnel illustrated.⁵ In a new landmark investigation of the motif, Christina Eschner came up with additional evidence that Euripidean heroines like Alcestis and Macaria served as role models for women in Paul’s times, expressing the highest level of dedication towards
 341 their spouses.⁶ | It was known that the motif found its way into Plato, Stoicism and Second and Fourth Maccabees, into sepulchral inscriptions and decorations.⁷ Eschner showed us that the motif became popular not only through tragedy itself, but it also resounded in popular philosophy, in wall paintings in villas and in common proverbial speech in the Greek and Latin traditions during the early Roman Empire.⁸ One can readily say that it became part of common culture.⁹

Paul and the early Christian tradition surely draw on this tradition when they formulate the saving effect of the death of the Messiah in the

³ Cf. G. Stemberger, “Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft,” in *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft* (ed. L. Doering, H.-G. Waubke and F. Wilk; FRLANT 226; Göttingen: Vandenhoeck, 2008), 15–31.

⁴ Cf. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (2nd ed.; SNT 7; Gütersloh: Güterloher, 1973); S.K. Williams, *Jesus’ Death as a Saving Event: The Background and Origin of a Concept* (HDR 2; Missoula: Scholars, 1975); M. Hengel, *The Atonement: A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament* (London: SCM, 1981).

⁵ For his most recent contribution, cf. H.S. Versnel, “Making Sense of Jesus’ Death: The Pagan Contribution,” in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (ed. J. Frey and J. Schröter; WUNT 181; Tübingen: Mohr, 2005), 213–294.

⁶ Cf. C. Eschner, *Gestorben und hingegeben “für” die Sünder: Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi* (2 vols.; WMANT 122; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010).

⁷ Cf. C. Breytenbach, “‘Christus starb für uns’: Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten ‘Sterbeformeln,’” *NTS* 49 (2003): 447–475, 463–464 (→ ch. 5).

⁸ This also applies to the tradition about the deaths of Menoiceus and Codrus.

⁹ Cf. Eschner, *Gestorben und hingegeben*, 2.314–317, 356 f.

phrase, “Christ died for us/for our sins.” To a certain extent, this tradition can explain the dying formulae,¹⁰ but what is the underlying conception behind the traditional phrase that Jesus the Lord “was delivered because of our transgressions” (ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν—Rom 4:25a) or that God delivered his own Son “for us all” (ὕπερ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν—Rom 8:32). Are not these utterances to be understood against the backdrop of Isa 53:6, 12 as Riesenfeld claimed, thereby following Joachim Jeremias? Rom 4:25a seems to be the strongest case. Here the verb παρεδόθη is in the passive and rules the preposition διὰ, as is the case in the Isa^{LXX} 53:12. And if Isa 53:12 forms the backdrop for Rom 4:25 this might as well be the case in Rom 8:32.¹¹

Not every one, however, agreed with the above mentioned position of Riesenfeld. One of his brightest students, Nils Dahl, who earned his doctoral honours in Oslo, came up with a fresh solution. Rather than the idea of cultic atonement, he suggested that the tradition of the binding of Isaac (*aqedah*) forms the backdrop of the ὑπερ formulae. Especially the terminology of Rom 8:32a is said to allude to Gen 22:16–17: “The exegetical pattern can hardly have been other than one of correspondence: as | Abraham did not spare his son, so God did not spare his own Son.”¹² But how is this correspondence to be understood? Drawing on later explanations by Irenaeus,¹³ Dahl interpreted Rom 8:32 in the following way: “... the allusion to Genesis 22 in Romans 8:32a is best explained on the assumption that it is derived from an exposition in which the atonement was understood as an ‘adequate reward’ for the Aqedah. Obviously, the adequacy should not be understood in terms of quantitative equivalency but as an exact correspondence of quality. In fact, this is how the rule ‘measure for measure’ was applied both in Judaism and in early Christianity. Some early Jewish adherent of the crucified Messiah may have taken Genesis 22 to imply that God, who judges those who judge and shows mercy upon those who act with mercy,

342

¹⁰ On the peculiarities of 1 Cor 15:3, cf. Breytenbach, “Christus starb für uns” (→ ch. 5), and *infra* n. 39.

¹¹ Paul can even speak in the active voice about the Son of God who gave himself “for our sins” (τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν—Gal 1:4), or “for Paul” (παραδόντος ἑαυτὸν ὑπερ ἐμοῦ—Gal 2:20).

¹² N.A. Dahl, “The Atonement—An Adequate Reward for the Aqedah” (1969), in *The Crucified Messiah and Other Essays* (Minneapolis: Augsburg, 1974), 146–166, 184–189, 149.

¹³ *Haer.* 4.5.4. Dahl also refers to the Armenian version.

rewarded Abraham's sacrifice by offering up his own Son."¹⁴ Even though Dahl's tour de force to read all Pauline ὑπέρ formulae, including Gal 3:13–14, against the backdrop of the *ʿaqedah* could not convince the scholarly community,¹⁵ his observation that Romans 8:30–35 forms a clear inclusion with Rom 5:1, 6–11 was followed by many interpreters of Romans.¹⁶

Another Norwegian scholar, Peder Borgen, rightly took another line on the interpretation of Gal 3:13. He enhanced the interpretation of this passage in the light of Deut 21:22–23: "When someone is convicted of a crime punishable by death and is executed, and you hang him on a tree . . ." Since in this passage of the Law it is unclear whether the person hung from a tree, had been killed beforehand or was killed by the hanging itself, Borgen turned to the Temple Scroll from Qumran (11Q19 [T^a] LXIV, 6–12). From the scroll it is clear that the hanging caused the death. But does it refer to death by crucifixion? Borgen was able to clarify this point by referring to Philo's exposition of Deut 21:22–23 in book three of the *Special Laws*: "Philo adds support to the understanding that crucifixion is meant. In *Spec.* 3.151–152 he defines the hanging in Deut 21:22–23 as to fix on a pole, impale (ἀνασκολοπίζειν). When Philo uses this verb in *Somn.* 2.213 he explicitly says that the fixing is done by | nailing (προσηλοῦν)." Philo made this remark whilst discussing the implication of the commandment "Thou shalt not murder!"¹⁷ The following section in his exposition of Deuteronomy is of particular interest for the question of the backdrop of the ὑπέρ formulae in early Christian tradition.

2. The Importance of Philo *Spec.* 3.153–154 for the Question under Discussion

In the section immediately following upon the exposition of Deut 22:21–24, Philo discusses Deut 24:16: "Parents shall not be put to death for their children, nor shall children be put to death for their parents; only

¹⁴ Dahl, "Atonement," 151.

¹⁵ Cf. the discussion in Eschner, *Gestorben und hingegeben*.

¹⁶ Cf. P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie* (FRLANT 112; Göttingen: Vandenhoeck, 1975), 57–60, and H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8* (WMANT 43; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1974), 14 ff.

¹⁷ P. Borgen, "Openly Portrayed as Crucified: Some Observations on Gal 3:1–14," in *Christology, Controversy and Community* (ed. D.G. Horrell and C.M. Tuckett; Leiden: Brill, 2000), 345–353, 348.

for their own crimes may persons be put to death.” In his comment, Philo opposes the noble intentions of kinsmen. Compassion should not overcome reason. To deliver the guilty from punishment and to think that it is right that you should be punished in their place is wrong.¹⁸ According to Jewish law, Philo says, “fathers should not *die* for their sons, nor sons for their parents (πατέρας ὑπὲρ υἱῶν μὴ ἀποθνήσκειν μηδ’ υἱοὺς ὑπὲρ γονέων).”¹⁹ Philo then continues to explain the need of the stipulation in Deut 24:16 he is commenting on. It becomes obvious that he uses the | “dying for someone” and “giving one’s life up for someone” as alternative ways of referring to the same action. In *Spec.* 3.154 he says that those influenced by family affection, in their excessive and overwhelming devotion will often be glad to *die* (προαποθνήσκειν), *giving themselves* (αὐτοὺς ἐπιδιδόντες) as blameless persons (οἱ ἀνυπαίτιοι) for those who are guilty (ὑπὲρ τῶν ἐνόχων).²⁰

344

Philo is of course not alone in using the terminology ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος and (ἐπι)διδόναι ὑπὲρ τινος as stylistic alternatives referring to the death on behalf of other persons. Paul did and so did others! Almost a century after them, Aelius Aristides still applies the “dying for” and “being given for” terminology as stylistic variants. “It is said that Erechtheus in the war against Eumolpus, because of the god’s oracle gave his daughter on behalf of the polis (τὴν θυγατέρα ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐπιδοῦναι). In the war against the Dorians and the Peloponnesians Codrus died voluntarily on behalf of his land (ἐθελοντὴς ὑπὲρ τῆς χώρας ἀποθανεῖν).”²¹ The so called “dying for” and “deliverance for” formulae thus both draw by implication on the same Greek tradition, as Eschner has illustrated with reference to the abovementioned and numerous other contemporary texts.²²

¹⁸ Philo *Spec.* 3.156.

¹⁹ Philo *Spec.* 3.153.

²⁰ Philo *Spec.* 3.154.

²¹ Aelius Aristides *Panathenaicus* 118–119 [1.87].

²² Cf. C. Eschner, “Die Hingabe des einzigen Sohnes ‘für’ uns alle: Zur Wiederaufnahme des Sterben-‘für’-Motivs aus Röm 5,6–8 in Röm 8,32,” in *The Letter to the Romans* (ed. U. Schnelle; BETL 226; Leuven: Peeters, 2009), 659–678.

3. The “Dying for” and “Deliverance” Formulae
and the LXX Version of Isaiah 53:6 and 12

Now that the common Greek background of the (παρὰ)διδόναι ὑπέρ τινος and the ἀποθνήσκειν ὑπέρ τινος phrases has been confirmed,²³ the relationship between Isa^{LXX} 53:6 and 12 and the “pre”-Pauline tradition in Rom 4:25 should be revisited. As has been noted, the Greek translation of the LXX does use the passive form of the verb παρὰδιδόναι to express that the servant was delivered to suffer and to be martyred. This is said in
345 the context where it is stated that he carries the transgressions of many.²⁴ |

Rom 4:25a is commonly regarded to be a traditional parallelism and the use of the verb (παρὰ)διδόναι is taken as an allusion to Isa^{LXX} 53:12.²⁵ When comparing Rom 4:25 to Isa^{LXX} 53:12 it should however be kept in mind that the Greek text of Isa 53 is formulated in such a way that it deviates considerably from the Hebrew original.

(5a) αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν וְהוּא מִפְּשָׁעֵנוּ מִדְּכַח מִעֲוֹנוֹתֵינוּ	(12a) διὰ τοῦτο לְכֵן
(5b) καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν מִדְּכַח מִעֲוֹנוֹתֵינוּ	(12b) αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς אֶחָד־לְכֵן בְּרַבִּים
(5c) παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ’ αὐτόν, מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו	(12c) καὶ τῶν ισχυρῶν μεριεῖ σκῦλα, וְאֵת עֲצוּמִים יַחֲלֹק שְׁלָל
(5d) τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν. וּבַחֲבֵרָתוֹ נִרְפָּא לָנוּ	(12d) ἀνθ’ ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, תַּחַת אֲשֶׁר הָעֵרָה לְמוֹת נַפְשׁוֹ
(6a) πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν, כָּלֵנוּ כְּצֹאֵן תַּעֲרִינוּ	(12e) καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη· וְאֵת־פְּשָׁעִים נִמְנָה
(6b) ἄνθρωπος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ ἐπλανήθη· אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ	(12f) καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν אָנְהִיגָעֵן וְהוּא חָטָא רַבִּים נֶשְׁאָר
(6c) καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτόν וַיְהוֶה הַפְּנִיעַ בּוֹ אֶת עוֹן כָּלֵנוּ [...]	(12g) καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη. וּלְפָשָׁעִים יִפְנִיעַ

²³ Cf. Eschner, *Gestorben und hingegeben*, 2.347–363, esp. 348 f., 359–361.

²⁴ Cf. C. Breytenbach, “Jes^{LXX} 53,6.12 als Interpretatio Graeca und die urchristlichen Hingabeformeln,” in *Die Septuaginta—Texte, Theologien und Einflüsse* (ed. M. Karrer and W. Kraus; WUNT 252; Tübingen: Mohr, 2010), 655–670.

²⁵ Cf. C. Breytenbach, “The ‘for Us’ Phrases in Pauline Soteriology: Considering Their Background and Use,” in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (ed. J.G. van der Watt; NovTSup 121; Leiden: Brill, 2005), 162–185, 174–175 (→ ch. 3). The

The use of the Greek verb παραδιδόναι to translate פגע is introduced in Isa 47:3.²⁶ In Isa 53:12d, “because he has ‘poured out’ (הִפְּחָהּ *hiphil* of עָרַה)²⁷ his life to death,” is translated by “his psyche was ‘delivered unto’ (παρεδόθη) death.” In verse 12g the last phrase “and he ‘will intercede’ (פָּנִיעַ *hiphil* of פגע)²⁸ for rebels” is rendered by “and because of their sins ‘he was handed over’ (διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη).” The servant is counted amongst the lawless and handed over διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. The function of the διὰ in the Greek translation in verse 12g can be inferred from the preceding context. The phrase in verse 6c, καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, needs special attention. Following the use of the verb,²⁹ the dative expresses the hostile force unto which the Lord delivers the servant. The role of the sins has to be interpreted in the light of the διὰ phrases in preceding verses so that it ought to be translated: “But he was wounded on account of our sins, and was bruised because of our iniquities . . . and the Lord handed him over to our sins.” He suffered punishment for their sake.³⁰ The sins or the transgressions of the “us” are the reason why the servant was delivered or handed over. This has been called vicarious suffering.³¹

But why was the *hiphil* of פגע in verse 12g translated by παρεδόθη? Why does the translator move from the meaning of פגע with ל, “intercession” or “intervention on behalf of”³² the rebels to παραδιδόναι in the

verb could also allude to early Christian tradition. Jesus was betrayed (παραδιδόναι) by Judas (1 Cor 11:23; Mark 14:11, 18, 21, 41) and handed over (παραδιδόναι) to the Romans for punishment (Mark 15:1, 10, 15; Acts 3:13).

²⁶ The meaning of the Hebrew text is unclear. It has been suggested to read אֶפְנֵה as *qal*, *niphal* or *hiphil*; cf. KB, s.v. The Greek translator wrote τὸ δίκαιον ἐκ σοῦ λήμψομαι, οὐκέτι μὴ παραδῶ ἀνθρώποις (“What is lawful I will seize from you, never will I surrender to men”).

²⁷ Cf. KB, s.v.

²⁸ The translator seems to understand it in this way. The verb can also mean “to make supplication”; cf. KB, s.v.

²⁹ Cf. LSJ, s.v. I 2.

³⁰ Cf. my analysis of the text: “‘Christus litt eurentwegen’: Zur Rezeption von Jesaja 53 LXX und anderen frühjüdischen Traditionen im 1. Petrusbrief,” in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (ed. J. Frey and J. Schröter; WUNT 181; Tübingen: Mohr, 2005), 437–454, 443 (→ ch. 12).

³¹ This applies for the Hebrew original (cf. B. Janowski, “He Bore Our Sins: Isaiah 53 and the Drama of Taking Another’s Place,” in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources* [ed. B. Janowski and P. Stuhlmacher; Grand Rapids: Eerdmans, 2004], 48–74, 69–70) and for the Greek translation (E.R. Ekblad Jr., *Isaiah’s Servant Poems according to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study* [CBET 23; Leuven: Peeters, 1999], 266).

³² Cf. KB, s.v.

sense of “being handed over” because of their sins? It is notable that in verse 6c a similar switch occurred. In this case the Hebrew verb פָּנַע with ב means “to let something strike someone.”³³ According to the Hebrew text, the “Lord caused the iniquity of us all to strike him.” The Greek translator rendered the *hiphil* of פָּנַע with παρέδωκεν, turning the servant into |
 347 the direct object of the Lord’s action: “The Lord ‘delivered’ him to our sins.” In Isa 53:6c and 12g the translator seems to reformulate the relation between the servant and the “iniquity” (53:6c) or the “rebels” (53:12g). The reason appears to be that he takes the *hiphil* of פָּנַע in the sense of “to cause someone to be struck by something” and he translates it and הערה in verse 12d consequently by a form of παραδιδόναι. New research has extended available lexicographic knowledge on the use of this Greek verb considerably. It is clear that the composite verb denotes the deliverance to a hostile force.³⁴

Since the research of Joseph Ziegler and Isac Seeligman on the Greek translation of the book of Isaiah,³⁵ it has become abundantly clear that, to put it in Seeligman’s words, “the translation of Isaiah is characterized in numerous places not only by a fairly considerable independence of the Hebrew text, but also by the fact that it evinces an equally marked influence from the surrounding cultural atmosphere, as well as expressing the author’s personal views.”³⁶ The considerable deviation of the Greek translation from the original Hebrew text suggests that in the case of Isa 53:6c, 12d and 12g the translator presupposed the well known Greek notion of someone being handed to a hostile power to be handled as his enemy pleases. The servant is delivered unto sin (53:6c), to death (53:12d). Clearly the notion in 53:12g that this deliverance is “because of their sins,” is rooted in the Greek text of Isa 53, especially verses 4–6. According to the Isaiah text, the servant is not actively dying; the Lord delivered him (53:6c), thus the παραδιδόναι terminology is used. But

³³ Cf. KB, s.v.

³⁴ Cf. LSJ, s.v. I 2; Spicq, 3:12–23. See now Eschner, *Gestorben und hingegeben*, 2:197–199, esp. n. 162. She refers to Plutarch *Cat. Min.* 68.5; *Marc.* 20.6; Arrian *Anabasis* 3.21.5; Josephus *A.J.* 13.4; Cassius Dio 17 *apud* Zonaras 9.13.5; 1.265.11 (Boissevain); Thucydides 3.59.2. This meaning, which holds for the LXX (cf. GELS, s.v.; G. Berényi, “Gal 2,20: A Pre-Pauline or a Pauline Text?” *Bib* 65 [1984]: 490–537), is also presupposed by the translator of the book of Isaiah.

³⁵ Cf. J. Ziegler, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* (ATA 12 / 3; Münster: Aschendorff, 1934), 57–58, and I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of Its Problems* (Leiden: Brill, 1948) (= *id.*, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies* [FAT 40; Tübingen: Mohr, 2004], 119–294).

³⁶ Seeligmann, *Version*, 3–4, 128.

this formulation commended itself to the translator, since the notion that somebody is delivered unto a hostile force, is a well known notion in | 348
Greek thought. And this deliverance is expressed by παραδιδόναι τινά τινα or τινὰ εἰς τινα,³⁷ in the same way in which Isa^{LXX} 53:6c and 12d+g is formulated in deviation from the Hebrew. By using this verb to render the *hiphil* of פָּנַע and עָרַה, and by depicting the servant as direct object (cf. *supra*), the translator of Isa 53 coherently superimposes upon the text the notion that someone (the Lord) delivered someone (the servant) to a hostile force.³⁸ That this is because of the iniquity of others is in accord with the Hebrew original (cf. also vv. 4 and 5).

To return to the question: "It is then possible that Rom 4:25a was influenced by the Greek translation of Isa 53:12g?" Then Paul will have to imply that Christ was given up "because of our trespasses."³⁹ But even this unlikely causal interpretation of Rom 4:25a should not encour | age any- 349
body to postulate Isa 53:6c, 12d+g as an *alternative* "more Jewish" back-drop for the interpretation of the phrase that "he was delivered 'because

³⁷ Cf. the material in Eschner, *Gestorben und hingegeben*, 2.197–199.

³⁸ Apart from פָּנַע and עָרַה, in Isa^{LXX} παραδιδόναι also translates the *pi'el* of סָכַר (19:4), the *hiphil* of שָׁלַם (38:13), and the *qal* of מָנַח (65:12). But more often it renders נָתַן.

³⁹ But even if one would understand Rom 4:25 in the light of Isa 53:4–6, 12 as having the sense of "being delivered *because* of our sins/trespasses," its affinity with 1 Cor 15:3 only emerges under the assumption that the ὑπέρ in 1 Cor 15:3 is taken to be causal too. Is it probable that the active expression of the death of Christ in 1 Cor 15:3 could be influenced by the notion of Isa^{LXX} 53:6, 12 that the servant was handed over because of "our/their sins"? 1 Cor 15:3 expresses the death of Christ as his own action and thus used the ἀποθνήσκειν terminology. But should this not be regarded as a variant of the παραδιδόναι ὑπέρ τινος phrase expressing the action to give oneself up actively? This is very unlikely. Apart from the absence of the verb ἀποθνήσκειν in Isa 53, there is another essential difference between 1 Cor 15:3 on the one and Isa 53 on the other hand. According to Isa^{LXX} 53:12, the ψυχὴ of the servant was delivered unto death (παρεδόθη εἰς θάνατον). He was delivered because of the iniquities of the people (διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη). The sins of the community thus caused the death of the servant (cf. *infra*). In line with the Greek tradition of "dying for", the way in which Paul understands Christ's death "for" the sinners expresses the positive function of the death, not its cause. Because of this fundamental difference, there is little reason to suspect influence of Isa^{LXX} 53:12 on the traditional formula in 1 Cor 15:3 (cf. Breytenbach, "Christus starb für uns" [→ ch. 5]). Nobody can deny that in 1 Cor 15:3 the Greek notion of "dying for" is firmly suggested by the syntagma ἀποθνήσκειν ὑπέρ. One cannot separate the prepositional clauses from the reigning verb, neither in the interpretation, nor when drawing traditio-historical conclusions from the clauses. *Contra* J. Frey, "Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung: Neutestamentliche Perspektiven," in *Stellvertretung: Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte, Bd. 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004* (ed. J.C. Janowski, B. Janowski and H.P. Lichtenberger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006), 87–121, 95–105, whose line of argument is bought at expense of this basic grammatical rule.

of' our trespasses."⁴⁰ The LXX text of Isa 53:6c and 12d+g does not provide a backdrop entirely different from the Graeco-Roman tradition for the (παρὰ)διδόναι διὰ phrase in Rom 4:25a. As was illustrated above by comparing the Hebrew original and the Greek translation, the use of the παραδιδόναι terminology in the LXX translation of Isa 53:6, 12 itself is the result of the influence of the Greek tradition of delivering someone to a hostile force on the translator of the book of Isaiah.⁴¹ In his use of the παραδιδόναι terminology, the translator thus was led more by Greek idiom than by the Hebrew original. His *interpretatio Graeca* of the original surely influenced the way in which subsequent readers understood and applied the fate of the servant. If the "pre"-Pauline tradition behind Rom 4:25a alludes to Isa^{LXX} 53:6, 12 then it takes up the very Greek way of expressing the deliverance unto a hostile force⁴² and presupposes the use of a Greek translation and not of a Hebrew original. In its LXX form, however, it cannot be regarded as an independent, non-Greek Israelite or Jewish tradition. It illustrates the influence of Hellenised Alexandrian Judaism on early Christian tradition.

4. The Origin of the Christian Reception of the "Dying for" and "Deliverance" Formulae

If the earliest Christian interpretation of the death of Christ in terms of
 350 the "dying for" and "deliverance" formulae was not derived from the | Hebrew text of Isa 53, how did it originate? This question takes us back to the initial stages of the Christian interpretation of Christ's death. It is, however, important to acknowledge the fact that those Jews who inter-

⁴⁰ Pace Frey, "Deutung," 98–99 (n. 55 and 60), 103–104 (with n. 78).

⁴¹ In the Greek versions of the Hebrew Bible, this use of the verb is not confined to the translation of Isaiah. It also occurs in Dan 3:28 and Jewish writers like Josephus made use of it in expressing the idea that someone gave up his life for others; cf. Josephus *A.J.* 2.137, 148, 159; 10.230; *B.J.* 6.433.

⁴² The natural reading of Rom 4:25 though, would rather be to interpret both prepositional phrases alike. The διὰ in Rom 4:25b (καὶ ἠγγέρθη διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμῶν) cannot be interpreted causal. This hardly encourages one to take the διὰ in verse 25a in a causal sense. A coherent interpretation of both prepositional phrases is more plausible. Then—as in the case of the death of Christ in 1 Cor 15:3—the deliverance of Jesus the Lord was interpreted to be "concerning sin", thus taking away the effect of sin or trespasses. Cf. Breytenbach, "The 'for Us' Phrases," 174–175 (→ ch. 3). In the light of 1 Cor 15:3b; Gal 1:4 and Rom 8:3 the διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν phrase rather expresses that the consequences of sin will not take effect. The deliverance of Christ averts the judgement that follows on trespasses.

preted the death of Jesus had to give meaning to his crucifixion by the Romans. They had to give meaning to his execution as an insurgent messianic King who was suspected to be a threat to the authority of the Empire. He was thus, as Dahl taught us, crucified as a political rebel under the charge “King of the Jews” (Mark 15:26).⁴³ Early followers of Jesus had to make sense of the crucifixion of “a said to be king.” The first interpretation was made by those followers who had a dual experience. They knew the tradition about Jesus’ last days in Jerusalem and they believed that God resurrected him from death. The interpretation of Jesus’ death only began after Easter. Driven by the conviction that God resurrected him from the dead, meaning was ascribed to the crucifixion of the “King of the Jews,” reconsidering the events preceding his death. Since, as we could see from Philo’s exposition of Deut 24:16, it was not allowed in Jewish tradition that one person dies bearing the penalty for their next of kin. But Philo’s comment on the law also illustrate that the terminology, “dying for” and “giving one’s life for” can be applied to historical persons. A similar transfer is documented by Cassius Dio (150–235 CE).⁴⁴ He refers to an incident during the year of the three emperors 68 CE. Addressing his army, the Roman emperor Otho, according to Dio’s narration, says: “Surely it is far better and far more just that one should perish for all than many for one (πολὺ γάρ που καὶ κρεῖττον καὶ δικαιότερόν ἐστιν ἓνα ὑπὲρ πάντων ἢ πολλοὺς ὑπὲρ ἑνὸς ἀπολέσθαι), and that I should refuse on account of one man alone to embroil the Roman people in civil war and cause so great a multitude of human beings to perish.” His soldiers are instructed to take leave. He shall free himself, “that all men may learn from the event that you chose for your emperor one who would not give you up for himself, but rather himself for you (ὅστις οὐχ ὑμᾶς ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἀλλ’ ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν δέδωκε).”⁴⁵

This incident helps us to understand the Greek language the first Christians utilized metaphorically to express the saving effect of the death of Jesus. He was crucified as “King of the Jews.” Taking up this messianic | 351
 notion, they formulated that “Christ died for our sins” (1 Cor 15:3) or that the Son was delivered because of our sins (Rom 4:25). But why did they choose such language?

⁴³ Cf. N.A. Dahl, “The Crucified Messiah” (1960), in *The Crucified Messiah and Other Essays* (Minneapolis: Augsburg, 1974), 10–36.

⁴⁴ Cf. Eschner, *Gestorben und hingegeben*, 2.280–283, 316f.

⁴⁵ Cassius Dio 63[64].13.1–3 *apud* Xiphilinus 192.6–18; 3.111.6–20 and 3.615 (Boissvain).

The text from Dio also sheds light on the remark of the high priest in John 11:49–50:⁴⁶ “But one of them, Caiaphas, who was high priest that year, said to them, ‘You know nothing at all! You do not understand that it is better for you to have one man die for the people (ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ) than to have the whole nation destroyed.’” The Evangelist interprets (11:51–52): “He did not say this on his own, but being high priest that year he prophesied that Jesus was about to die for the nation, and not for the nation only, but to gather into one the dispersed children of God.” There can be little doubt that the Gospel uses the Greek notion of “dying for” to give meaning to the death of the Johannine Jesus. In fact in the beginning of his narration, in 3:16, he used the alternate terminology by formulating that God gave his own Son: “For God so loved the world that he gave his only Son (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν).”

The interesting question arises whether the remark the evangelist puts on the lips of the high priest is reminiscent of what happened during that particular Pesach. It is conceivable that the thoroughly Hellenized priestly families from whose ranks the high priest came were familiar with the Greek notion of “dying for” or being “delivered unto for.” A few years ago, no one less than the great British historian Fergus Millar noted how much historical detail is transmitted through the Johannine passion narrative.⁴⁷ Should the remark of the high priest be taken as an historical reminiscence, his remark could have given the impetus why it was formulated that “Christ died for our sins” or was “delivered because of our transgressions.” The seemingly similar notion in the Greek text of Isa 53:6, 12 might have facilitated the use of this Greek notion in early Christian soteriology. In its LXX form, it cannot however be regarded as an independent Israelite or Jewish tradition.

⁴⁶ Cf. Eschner, *Gestorben und hingegeben*, 2.253–257.

⁴⁷ Cf. F. Millar, “Reflections on the Trials of Jesus,” in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History* (ed. P.R. Davies; JSOTSup 100; Sheffield: JSOT Press, 1990), 355–381.

CHAPTER FIVE

„CHRISTUS STARB FÜR UNS“: ZUR TRADITION UND PAULINISCHEN REZEPTION DER SOGENANNTEN „STERBEFORMELN“*

Gegenstand der folgenden Überlegungen soll die paulinische Auffassung des „Sterbens Christi für“ sein, nicht generell sein Tod oder spezifisch seine Kreuzigung.¹ Die Aussage, dass Christus für die Glaubenden starb, in der gängigen Formulierung Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν, ist ein vieldeutiger und in seiner | Interpretation umstrittener Satz. Eine solche Aussage, die seit Klaus Wengst (s.u.) als „Sterbeformel“ bezeichnet wird, ist wichtig, denn sie kommt an hervorgehobener Stelle in der urchristlichen Literatur vor.² 448

Im ersten uns erhalten gebliebenen Paulusbrief, dem Ersten Thessalonicherbrief, kennzeichnet Paulus Jesus Christus bereits näher als denjenigen, „der für uns gestorben ist“: τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν (5:10). Die Sünde wird nicht erwähnt. Das Ziel des „Sterbens für“ wird mit einem ἵνα-Nebensatz erläutert. Dass es sich hier um eine traditionelle Formulierung aus der mündlichen Tradition des jungen Christentums handelt, wird uns klar, wenn Paulus sie im Zusammenhang mit der

* Main Paper, vorgetragen am 07.08.2002 vor dem 57th General Meeting of the SNTS in Durham, England. Erstveröffentlichung in *NTS* 49 (2003): 447–475. Dieser Vortrag bildete den Ausgangspunkt und die Anregung der Forschung am Institut für Christentum und Antike an der Humboldt-Universität zu Berlin, die zu der Dissertation von Christina Eschner führte: *Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder: Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi* (2 Bde.; WMANT 122; Neukirchen-Vluyn; Neukirchener, 2010). Ich habe darauf verzichtet, den ursprünglichen Vortrag um das zu ergänzen, was ich seit 2002 dazu lernen durfte, sondern lediglich kleine redaktionelle Veränderungen vorgenommen. Dieses Kapitel dokumentiert also den damaligen Diskussionsstand. Verweise auf in diesem Band enthaltene Artikel sind folgendermaßen gekennzeichnet: (→ ch. in diesem Band).

¹ Vgl. dazu M. Wolter, „Dumm und Skandalös‘: Die paulinische Kreuzestheologie und das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens,“ in *Das Kreuz Jesu: Gewalt—Opfer—Sühne* (hg. R. Weth; Neukirchen-Vluyn; Neukirchener, 2001), 44–63. (wieder in *id.*, *Theologie und Ethos im frühen Christentum: Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* [WUNT 236; Tübingen: Mohr, 2009], 197–218).

² Vgl. 1 Thess 5:10; Gal 2:21; 2 Kor 5:14–15; Röm 5:6, 8; 1 Kor 8:11; Röm 14:15.

Tradition zitiert, die er den Korinthern überlieferte: Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1 Kor 15:3). Der Zusatz „für die Sünden“ sticht bei einem Vergleich mit 1 Thess 5:10 sofort hervor. Später, im fünften Kapitel des Römerbriefes, einem seiner letzten Briefe, knüpft Paulus zweimal hintereinander an den Gedanken an. Dabei fällt sofort auf, dass die mit „wir“ Bezeichneten nun als diejenigen charakterisiert werden, die schwach bzw. Sünder waren. In Röm 5:6 heißt es: Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν. In Röm 5:8 fährt Paulus fort: συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν. Hier werden diejenigen, für die Christus gestorben ist, als Sünder bezeichnet. Es ist unstrittig, dass Paulus hier in Anlehnung an die traditionelle Wendung, die wir aus 1 Kor 15:3 kennen, formuliert. Dabei fällt sofort auf, dass Paulus diese Wendung in Röm 5:9 in einen Zusammenhang mit der Rechtfertigungsterminologie und in Röm 5:10 in einen Zusammenhang mit der Versöhnungsterminologie (καταλλάσσειν κτλ.) bringt. Dem knappen Einwand von Paulus in Gal 2:21—εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν—kann man entnehmen, dass Christus zur Rechtfertigung gestorben ist. In 2 Kor 5:14–15 und 5:18–21 liegt der gleiche Zusammenhang zwischen dem Sterben Christi ὑπὲρ und dem Versöhnungsgedanken vor, diesmal allerdings in umgekehrter Reihenfolge. Das Sterben des Einen für die vielen als Ausdruck der Liebe Christi ermöglicht die Versöhnung der Menschen mit Gott und die Rechtfertigung der Sünder. Vergegenwärtigen wir uns die zwei verbleibenden Stellen 1 Kor 8:11 und Röm 14:15: Indem Paulus in 1 Kor 8:11 den „Schwachen“ als „den Bruder, für den Christus gestorben ist“, bezeichnet, zeigt er, dass er diese formelhafte Wendung auch zur Begründung der Paränese verwenden kann. Wie auch Röm 14:15 verdeutlicht, ist der Bruder derjenige, für den Christus gestorben ist. Hier fehlt wie in 1 Thess 5:10 und 2 Kor 5:14 ein Hinweis darauf, dass es sich um ein Sterben in Zusammenhang mit der Sünde handelt.

Gerade um die Herkunft und Bedeutung der „Sterben-für“-Formulierung gibt es seit Jahren Dissens unter Exegeten. Dabei geht es insbesondere um drei Fragen, die ich im Folgenden behandeln werde. |

1. Wie ist die Formulierung *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπέρ* + X/Y zu verstehen?

Welche Vorstellung ist mit der Wendung *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπέρ* + X/Y verbunden? Handelt es sich hier etwa um ein „sühnendes“, vielleicht um ein stellvertretendes Sterben? Was ist die Funktion des Todes? Ist er zugunsten der mit „wir“ Bezeichneten erfolgt? Nehmen sie teil an diesem Tod? Ist mit der Wendung gesagt, dass die Kreuzigung ein Opfertod, sogar ein stellvertretender „Sühnopfertod“ war? Der erste Teil meines Aufsatzes zeigt diese Probleme anhand der verschiedenen Vorschläge auf, die in der bisherigen Diskussion Bedeutung gewonnen haben.

Zur Erkundung des Terrains seien einige Hauptpositionen der Exegese der letzten Hälfte des 20. Jahrhunderts, also der Nachkriegszeit, skizziert. *Rudolf Bultmann* schrieb in seiner Theologie: „Der Sühnopfergedanke liegt ... den Worten zugrunde, in denen Jesus als der ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν Gestorbene (1. Kr 15,3; 2. Kr 5,14), oder einfach als der für uns Gestorbene (oder ähnlich) bezeichnet wird (Rm 5,6.8; 14,15; 1. Th 5,10; vgl. 1. Kr 1,13), oder als der für uns Dahingegebene bzw. sich Dahingebende (Rm 4,25; 8,32; Gl 1,4; 2,20).“³ Den Sühnedenken, der sich in der Formulierung des ὑπὲρ im Sinne von „für“ = „zugunsten“ zeige, entnimmt Paulus nach Bultmann einer Tradition, die über das hellenistische Christentum vor und neben Paulus in die Urgemeinde zurückreicht.⁴ Daneben kenne Paulus den Gedanken des stellvertretenden Opfers. Dieser könne wie der Gedanke des Sühnopfers „auch durch das ὑπὲρ ἡμῶν ausgedrückt“ sein, so z.B. in Gal 3:13; 2 Kor 5:21 und Röm 8:3. Verschmolzen seien der Sühnopfer- und der Stellvertretungsgedanke in 2 Kor 5:14.⁵ Bultmann differenziert also noch zwischen der Sühnopfervorstellung und dem Gedanken des stellvertretenden Opfers.⁶

In der deutschen Exegese der Nachkriegszeit ist es jedoch keinesfalls *communis opinio*, dass der Tod Christi bei Paulus mit Hilfe eines Sühnopferbegriffes zu deuten wäre. So interpretierte z.B. *Gerhard Delling*, der

³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testamentes* (Tübingen: Mohr, 1953), 291.

⁴ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 291, unter Hinweis auf *ibid.*, 46–47, 84–85.

⁵ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 291. In seinem Kommentar zu 2 Kor spricht Bultmann in Bezug auf 2 Kor 5:14, 21 von juristischer Stellvertretung und in Hinsicht auf Röm 5:6, 8; 14:15; Gal 1:4; 2:20 usw. (Abendmahlstexte) von einem Tod „zugunsten von“ (*Der zweite Brief an die Korinther* [KEK Sonderband; Göttingen: Vandenhoeck, 1976], 152–153).

⁶ Vgl. auch R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (BEvT 96; München: Kaiser, 1941), 19, 54, 56–57.

Doyen der damaligen ostdeutschen Exegese, 1964 in seinem bedeutenden Aufsatz „Der Tod Jesu in der Verkündigung des Paulus“ die ὑπὲρ ἡμῶν-Formulierungen vom Stellvertretungsgedanken her, ohne einen Sühnebegriff zu bemühen. Für die Herkunft dieser Formulierungen weist er auf die innerchristliche Tradition hin, insbesondere auf 1 Kor 15:3; 450 1 Joh 2:2; 4:10 und | 1 Petr 3:18.⁷ Man sieht also, dass prominente Vertreter der deutschen protestantischen Bibelwissenschaft in der Frage der Interpretation dieses wichtigen paulinischen Grundsatzes durchaus verschiedener Meinung sein können. Und die katholischen Exegeten?

Vielleicht kann *Heinrich Schlier* uns als Übergangsgestalt dienen. Für ihn erläutert das ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν das ὑπὲρ ἡμῶν: „Das Sterben Jesu Christi ‚für uns‘ ist ... ein Sterben, ... das ... unsere Sünde hinwegnahm und so die Sündenmacht entmächtigte.“⁸ Das „für uns“ meine nicht primär „an unserer Stelle“ oder „statt unser“, sondern—und Schlier bezieht sich hier auf Röm 5:6–8—„uns zugute“, „uns zuliebe“.⁹ Schlier verzichtet auf den Sühnebegriff und nimmt eine wichtige Unterscheidung zwischen dem Tod „anstatt“ und dem Tod *pro* vor. Er nimmt die letzte Kategorie für Paulus in Anspruch. Eine solche Unterscheidung ist in der Tat wichtig.

Wie Schlier legt *Joachim Gnilka* in seinem Paulusbuch die ἀποθνήσκειν ὑπὲρ-Wendungen ohne Bezug auf einen Sühnebegriff aus: „In der mehrdeutigen Präposition ὑπὲρ klingen zwei Nuancen an, nämlich sowohl die Ursache (wir sind die Ursache seines Sterbens) als auch die Stellvertretung (an Stelle von uns) und Zuneigung (uns zugute).“¹⁰ Gnilka verbindet also den Stellvertretungstod und den Tod „zugunsten von“ und unterscheidet ihn von dem Tod *wegen* unserer Sünde. Auch wenn er wie die meisten Exegeten den Ursprung der Hingabe- und Ster-

⁷ Vgl. G. Delling, „Der Tod Jesu in der Verkündigung des Paulus,“ in *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum: Gesammelte Aufsätze 1950–1968* (Göttingen: Vandenhoeck, 1970), 336–346, 337–338; 2 Kor 5:14–15 nehme die Jesustradition von Mk 10:45 par auf, die ihrerseits Jes 53:10–12 rezipiere.

⁸ H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie* (Freiburg i.Br.: Herder, 1978), 134.

⁹ Vgl. Schlier, *Grundzüge*, 135.

¹⁰ J. Gnilka, *Paulus von Tarsus: Zeuge und Apostel* (Freiburg i.Br.: Herder, 1996), 231. Der Stellvertretungsbegriff wird aber unklar, wenn er zu 1 Kor 15:3 formuliert: „Sein (sc. Christi) Tod erfolgte stellvertretend für unsere Sünden“. Vgl. zum fehlenden Sühnebegriff auch *id.*, „Martyriumsparänese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen,“ in *Die Kirche des Anfangs* (hg. R. Schnackenburg, J. Ernst und J. Wanke; Leipzig: St. Benno, 1962), 223–246, 235–237.

beformulierungen in der Abendmahlsüberlieferung ansiedelt, weist er in seiner Theologie von 1994 auf die Komplexität der Formulierung hin und schreibt den bedenkenswerten Satz: „Die Formeln ‚für uns‘, ‚für unsere Sünden‘ liegen dicht beieinander, doch sind sie in ihren Entstehungsgängen auseinanderzuhalten.“¹¹

Unterschied Bultmann noch zwischen Sühne und Stellvertretung bei den ὑπέρ-Formulierungen und versuchten Delling, Gnilka und Jürgen Becker¹² der paulinischen Deutung des Todes Christi „für“ mit dem Stellvertretungsbegriff nahe zu kommen, kann man im Zusammenhang mit den ὑπέρ-Formulierungen in der Folge zunehmend eine Rede von der „stellvertretenden Sühne“ beobachten. Als exemplarisch für diese Auffassung | können Beiträge von Karl Kertelge,¹³ Gerhard Friedrich,¹⁴ 451 Helmut Merklein¹⁵ und Gerhard Barth¹⁶ gelten. So wird nach Barth Jesu Tod nicht nur an den Stellen als Sühne für unsere Sünde gedeutet, an denen ἵλάσασθαι κτλ. begegnet, sondern auch überall dort, wo Jesu Tod als ein Tod bezeichnet wird, der „für (ὑπέρ) uns“, „für euch“, „für mich“, „für alle“, „für Gottlose“ oder auch „für unsere Sünde“ geschah.¹⁷ Auch Kertelge sieht die ὑπέρ-Formulierung als das Gemeinsame der Sterbe- und Hingabeformulierungen an. Sie weist seiner Meinung nach aus, dass Paulus bereits eine urchristliche Deutung des Todes Jesu als „stellvertretende Sühne“ vorgefunden hat, in die er dann einstimmt.¹⁸

Man könnte nun meinen, es handle sich bei den hier vorgestellten Interpretationen der Sterbeformulierung lediglich um ein Problem der deutschen Sprache. Schön wäre es, wenn die Unsicherheit, ob Paulus

¹¹ J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments* (Freiburg i.Br.: Herder, 1994), 23.

¹² Vgl. J. Becker, „Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu,“ in *Annäherungen: Zur urchristlichen Theologiegeschichte und zum Umgang mit ihren Quellen* (hg. U. Mell; BZNW 76; Berlin: de Gruyter, 1994), 344.

¹³ Vgl. K. Kertelge, „Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus,“ in *Grundthemen paulinischer Theologie* (Freiburg i.Br.: Herder, 1991), 62–80, bes. 63–70.

¹⁴ Vgl. G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament* (Biblisch-theologische Studien 6; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982), 73–74.

¹⁵ Vgl. H. Merklein, „Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes,“ in *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105; Tübingen: Mohr, 1998), 31–59, bes. 42–51; „Das paulinische Paradox des Kreuzes,“ *ibid.*, 285–302, bes. 294–300. In seinem Kommentar zu 1 Kor interpretiert Merklein die Sterbeformel in 1 Kor 8:11 als Stellvertretung, vgl. *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 1–4* (ÖTK 7,1; Gütersloh: Echter, 1992), 201–202.

¹⁶ Vgl. G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992), 38, 41–71.

¹⁷ Vgl. Barth, *Tod Jesu*, 41.

¹⁸ Vgl. Kertelge, „Verständnis,“ 67–68.

nun mit den ὑπέρ-Formulierungen den Tod Christi als ein sühnendes, stellvertretendes Sterben, als Sühnopfertod oder als stellvertretendes Sühnopfer versteht, lediglich ein Problem der deskriptiven Auslegungssprache deutschsprachiger Exegeten wäre. Dass dem nicht so ist, zeigt ein Blick auf die gegenwärtige englischsprachige Paulusforschung. Exemplarisch möchte ich an dieser Stelle den umfassenden Überblick über die Theologie des Apostels Paulus von *James D.G. Dunn* heranziehen. Dunn erinnert uns daran, dass Paulus' „gospel, and so also his theology, focussed on the cross.“¹⁹ Dieser Auffassung würden sicherlich die meisten von uns zustimmen. Wenn Dunn aber den mit „Christ Crucified“ überschriebenen neunten Abschnitt in seinem Buch mit der Bemerkung abschließt, „Paul uses a rich and a varied range of metaphors in his attempt to spell out the significance of Christ's death“, und dann fortfährt, „[i]t is important to recognise their character as metaphors: the significance of Christ's death could be adequately expressed only in imagery and metaphor,“²⁰ würden wir wohl *alle* zustimmen. Anstelle des Gedankens einer exklusiven Stellvertretung, einer Substitution, verwendet Dunn für die paulinische Interpretation des Todes Christi die Idee einer Repräsentation: Christus repräsentiere die sündige Menschheit, die an seinem Tod Anteil | hat.²¹ Indem Dunn jedoch diese Auffassung im Rahmen einer breiteren Auslegung von „Paulus' Theologie des Sühnopfers“ („Paul's theology of atoning sacrifice“) ausarbeitet, nimmt er an, „that Paul himself had a fairly well-defined theory of sacrifice.“²² Hier zögere ich und erlaube mir zu fragen, ob eine solche Interpretation nicht eine sehr spezifische Lektüre des Römerbriefes zur Voraussetzung hat.²³

Das Vorwort in *C.K. Barrett's „Paul: An Introduction to His Thought“* trägt die Unterschrift „Durham, April 1993“. Nach Barrett existiert in der paulinischen Theologie „no attempt to elaborate a sacrificial theory of the death of Christ.“²⁴ Lediglich in Röm 3:25 und 1 Kor 5:7 mag es bei Paulus Anspielungen auf den jüdischen Opferkultus geben. Barrett interpretiert folglich die ὑπέρ-Formulierungen als „on our behalf, for our benefit“.²⁵

¹⁹ J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 209.

²⁰ Dunn, *Theology*, 231.

²¹ Vgl. Dunn, *Theology*, 223.

²² Dunn, *Theology*, 218.

²³ Vgl. J.D.G. Dunn, *Romans 1–8* (WBC 38A; Dallas: Word Books, 1988), 256–257.

²⁴ C.K. Barrett, *Paul: An Introduction to His Thought* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 117.

²⁵ Vgl. Barrett, *Paul*, 99, 105, 118. So auch eindeutig in seinem Kommentar zu 2 Kor 5:14, vgl. *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (BNTC 7,2; London:

Mit besonderem Hinweis auf Gal 3:13 und 2 Kor 5:21 kommt er einem Stellvertretungsbegriff sehr nahe und spricht von „a kind of exchange“. Dabei handelt es sich um einen Tausch in der Beziehung zu Gott: Christus nahm die Position des Sünders, des Verfluchten, ein, damit die Sünderrinnen und Sünder selbst eine solche Stellung nicht einzunehmen brauchen.²⁶ Die Differenzen zwischen Barrett und Dunn sind den Unterschieden unter deutschsprachigen Auslegern sehr ähnlich. Eine Lektürereise über den Atlantik hilft nicht weiter, denn die meisten großen Kommentare lassen die Deutung der ὑπέρ-Formulierungen offen.²⁷ Auch in der stärker systematisch orientierten Literatur zu Paulus lässt sich an ähnlichen Differenzen aufzeigen, dass es in Bezug auf die paulinische Interpretation des Todes Christi keinen Konsens gibt. Dies kann ich hier nicht weiter verfolgen. Ich möchte aber einen Punkt aus der Diskussion aufgreifen.

Ed P. Sanders unterscheidet zwischen einer Traditionslinie und einer Rezeptionslinie bei Paulus. „In the first place, Jesus' death was sacrificial.“ Wie Bultmann meint Sanders, dass die frühesten Christen den Tod Christi als sühnend (atoning) verstanden und dass Paulus diese Interpretation | akzeptierte.²⁸ Weiterführend ist jedoch seine Bemerkung, dass die paulinische Auffassung von Sünde viel mehr als lediglich die von Über- 453
tretungen sei. „Paul thought that the power of Sin was so great that one must die to be free of it, and accordingly he *reinterpreted* Christ's death.“²⁹

Otfried Hofius geht einen Schritt weiter und differenziert zwischen der vorpaulinischen Tradition und deren paulinischer Rezeption. Er räumt

Black, 1973), 168–169. Bei der Auslegung von Röm 5:6, 8 bemüht er den Atonement-Gedanken nicht, vgl. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (BNTC 6; London: Black, 1957), 105–107.

²⁶ Vgl. Barrett, *Paul*, 99–100, 117–118.

²⁷ Zu 1 Thess 5:10: „Rather than reflect on the vicarious nature of Christ's death, Paul continues with a final clause“; A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (AncB 32B; Garden City: Doubleday, 2000), 300. Vgl. zu 2 Kor 5:14: V.P. Furnish, *II Corinthians* (AncB 32A; Garden City: Doubleday, 1984), 310: „the preposition *hyper* ... cannot in and of itself bear the weight of any particular theory of atonement“. Vgl. auch J.A. Fitzmyer, *Romans* (AncB 33; Garden City: Doubleday, 1993), 696: „The vicarious character of Christ's death is clearly attested.“

²⁸ E.P. Sanders, *Paul* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 78. Für die Auslegung der von Paulus rezipierten Tradition greift Sanders aber anders als Barrett tief in die dogmatische Begriffskiste: 1 Kor 15:3 wird als „atonement“, Röm 3:25 und 5:9 als „expiation of transgressions“ und Gal 3:13 als „substitutionary thinking“ verstanden.

²⁹ Sanders, *Paul*, 79 (Hervorhebung von mir—C.B.). Sanders stützt seine Interpretation vor allem auf die οὖν-Formulierungen in Röm 6:5–11: Die Teilnahme am Tod Christi ermögliche Freiheit von der Sündenmacht.

ein, dass sich „der Sühnegedanke“ *terminologisch* bei Paulus nur in Röm 3:25 findet.³⁰ Aber auch sonst sei die „am Kreuz geschehene Sühne im Blick, wenn mit der Erwähnung des Todes bzw. der Selbsthingabe Jesu die Wendung ὑπέρ mit Genetiv + Personbegriff verbunden ist.“³¹ In den Wendungen, in denen Paulus Tradition aufgreift (1 Kor 15:3; Gal 1:4 und Röm 4:25), folgt dem ὑπέρ oder περί bzw. dem διά ein Sachobjekt, nämlich τῶν ἁμαρτιῶν oder τὰ παραπτώματα. Im jetzigen paulinischen Kontext habe diese Wendung die Bedeutung „zur Sühnung der Sünden“.³² Die Tradition, die Paulus in Gal 1:4; 1 Kor 15:3 und Röm 4:25 aufgreift, sei als Rezeption von Jes 53, also im Lichte des Gedankens des stellvertretenden Strafleidens, zu verstehen.

Zusammenfassung

Es bleibt festzuhalten, dass nicht im Geringsten klar ist, was mit der Wendung „Christus starb für uns“ oder „für unsere Sünden“ gemeint ist. Deshalb vermeiden es viele Kommentare, den Begriff eines Sühne- oder Stellvertretungstodes einzubringen. Die Frage, ob die ὑπέρ-Wendungen im Rahmen einer Opfertheorie interpretiert werden sollten, ist sehr
 454 kontrovers. Was | jedoch zumindest mir und zu jedem konkreten Punkt auch einigen Kollegen klar ist, deren Arbeit ich kurz mit einbezogen habe, ist Folgendes:

Bultmann unterscheidet zwischen stellvertretend und sühnend, Schlier zwischen stellvertretend und „zugunsten von“. Weder ihr „Sühnebegriff“ noch ihre Vorstellung von „Stellvertretung“ scheinen klar zu sein. Kertelges, Friedrichs und Barths Vorstellungen eines stellvertreten-

³⁰ O. Hofius, „Sühne IV. Neues Testament,“ *TRE* 32 (2001): 342–347, 342. Er möchte aber den Sühnegedanken bei Paulus auch in der Passa-Anspielung in 1 Kor 5:7 und zusätzlich in der Verwendung von αἷμα finden. Da es sich bei der Kreuzigung Jesu um eine unblutige Todesart handle, liege beim Gebrauch von αἷμα in 1 Kor 11:25 sowie Röm 3:25 und 5:9 „der Gedanke der sühnenden Lebenshingabe vor“. Dass dies bei 1 Kor 5:7 nicht geht, zeigt ein Blick auf die konsequente (von den LXX-Übersetzungen bis zum Jubiläenbuch reichende) frühjüdische Rezeption der apotropäischen Wirkung des Passah, vgl. Hebr 11:28; Ex^{LXX} 12; *Jub.* 49. Dass mit dem Wort αἷμα allein, auch wenn auf Jesu Kreuzigung Bezug genommen wird, nicht Sühne gemeint ist, zeigt ein Blick in die matthäische Passionsgeschichte (z.B. Mt 23:30; 27:24–25). Die Opfermetaphorik muss wie in Röm 3:25 vom Kontext her signalisiert sein. Gerade das fehlt jedoch in Röm 5:9. Vgl. auch C. Breytenbach, „Blut,“ *RGG*⁴ I (1998): 1650–1651.

³¹ Hofius, „Sühne,“ 343. Verbindung von ὑπέρ mit Genetiv + Personbegriff bei Paulus in Röm 5:6, 8; 14:15; 1 Kor 1:13; 2 Kor 5:14; Gal 2:20; 1 Thess 5:10 mit Hinweis auf Röm 8:32. Gleiches gelte für 1 Kor 8:11.

³² Hofius, „Sühne,“ 343.

den Sühnopfers zeigen auf, womit wir es zu tun haben, nämlich mit der deskriptiven Sprache der Exegeten. Das trifft auch auf den Gebrauch der Kategorien „*atonement sacrifice*“ and „*participatory event*“ zu. Größere Klarheit und möglicher Konsens in der Auslegung werden nur erreicht werden, wenn wir mit der nötigen methodischen Strenge unsere deskriptive Sprache nach dem Muster und auf der Grundlage der griechischen Texte gestalten. Sofern wir nicht alles von Röm 3:25 her lesen wollen, bleibt festzuhalten, dass weder Paulus noch die von ihm übernommene Tradition die Terminologie der Sühne benutzten. Ebensowenig spricht Paulus von „*atonement*“ oder „*expiation*“. Stattdessen wird die Bedeutung des Todes Christi durch präpositionale Wendungen ausgedrückt. Inmitten des Tumultes des exegetischen Sturms schlage ich vor, dass wir unser Augenmerk auf den Leuchtturm des sprachlichen Beweismaterials richten und, Paulus' Sprache folgend, über Christus als denjenigen sprechen, der „für uns“, „für die Gottlosen“, „für alle“ oder „für unsere Sünden“ starb.

Von Delling und Barrett können wir lernen, dass ein Verständnis, bei dem die Menschheit der Nutznießer des Todes Christi ist, nicht impliziert, dass der Tod als ein Sühnopfer verstanden werden muss. Im Lichte der Chronologie der Paulusbriefe ist es sehr problematisch, alle „für uns“-Passagen im Sinne möglicher Opfer-Anspielungen im Brief an die Römer zu interpretieren.

Gnilka und Hofius erinnern uns daran, dass die Belege, an denen den Präpositionen ὑπέρ und διὰ die „Sünden“ oder „Vergehen“ folgen, von den Belegen zu trennen sind, an denen der jeweiligen Präposition Personalobjekte wie „uns“, „ihr“, „alle“, „die Gottlosen“ folgen. Das trifft sowohl für die Interpretation als auch für die „Traditionsgeschichte“ zu.

Im Folgenden werde ich mich der Geschichte der Tradition, dass „Christus für uns gestorben ist“, zuwenden, immer eingedenk dessen, dass wir uns mit einer Metapher befassen. Dazu untersuchen wir die griechische Wendung ἀποθνῆσκειν ὑπέρ τινος, um die Quelle(n) dieser Metapher des Paulus zu bestimmen. Nur so wird es möglich sein, die von Paulus mit dieser Metapher verbundene rhetorische Absicht zu verstehen. Auch wird nur auf diese Weise das Verhältnis der metaphorischen Sprache „sterben für“ zu anderen soteriologischen Metaphern, wie z.B. Loskauf, Versöhnung, Rechtfertigung und Sühne—letzteres jedoch nur im Römerbrief—richtig beurteilt werden können. |

2. *Woher stammt die Vorstellung, dass Christus „für uns“, „für unsere Sünden“ bzw. „als wir noch Sünder waren“ gestorben ist?*

Paulus nimmt nach 1 Kor 15:3 eine gemein-christliche Tradition auf. Aber woher stammt diese Tradition? Ist sie, wie sie von sich behauptet, κατὰ τὰς γραφάς? Wenn dies der Fall ist, welcher Schriftzusammenhang ist hier zu vermuten? Viele Exegeten sprechen sich für eine Herleitung von Jes 53 aus. Eine zweite Richtung von Exegeten will die Wendung, dass „Christus für uns gestorben ist“, lieber aus Lev 4 und 16 herleiten. Vielleicht aber liegt der Ursprung dieser urchristlichen Formulierung in der griechischen Tradition? In diesem Fall wäre zu klären, vor welchem Vorstellungshorizont diese frühe Deutung des Todes Jesu vorgenommen wurde.

Eduard Lohse versuchte 1953, 1 Kor 15:3 im Anschluss an seinen Lehrer Jeremias der palästinischen Urgemeinde zuzuordnen und vor dem Hintergrund von Jes 53 zu deuten. Dies war ihm nur möglich, weil er das ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν aus dem durchaus griechischen Syntagma ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος herauslöste.³³ Klaus Wengst stellte in seiner 1971 veröffentlichten Bonner Dissertation fest, dass es sich bei der ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος-Wendung um eine feste Verbindung handelt, die er „Sterbformel“ nannte. Sie hat als artikellosoes Subjekt Χριστός und als Prädikat den Aorist ἀπέθανεν. 1 Kor 15:3 sei eine Variation dieser Formel, da anstelle des ὑπὲρ mit Personalobjekt ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν stehe.³⁴ Obwohl Wengst aufgrund zahlreicher Parallelen in der griechischen Sprache erkennt,³⁵ dass die Wendung „für jemanden sterben“, also ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος, griechischer Herkunft ist, interpretiert er die Sterbformeln stets vor dem Hintergrund einer Verbindung zwischen dem griechischen Gedanken des „Sterbens für“ und dem „alttestamentlich-jüdischen Sühnegedanken, daß der vor Gott sündige Mensch einer Sühne bedarf“. Diese Verbindung bringt nach Wengst etwas Neues hervor, das weder der alttestamentlichen Tradition geläufig noch in der griechischen Tradition vorhanden gewesen sei: „die Vor-

³³ Vgl. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (FRLANT 46; Göttingen: Vandenhoeck, 1953), 113–116.

³⁴ Vgl. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (SNT 7; Gütersloh: Gütersloher, 1972), 95.

³⁵ Wengst, *Formeln*, 67, führt an: Thukydides 2.43; Platon *Symp.* 179a–e; Epiktet *Diatr.* 2.7.3; Philostratos *Vit. Apoll.* 7.12–13.

stellung vom stellvertretenden Sühnetod einzelner für andere“.³⁶ Die urchristliche Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod entstamme dem hellenistischen Judentum und sei vom griechisch sprechenden Christentum aus solchen Kreisen zur Interpretation des Todes Christi herangezogen worden.³⁷ Auch wenn die Diastase zwischen | palästini- 456 schem und hellenistischem Judenchristentum überholt ist, führt hinter Wengsts Feststellung, dass die Sterbeformeln *griechischer* Herkunft sind, kein Weg zurück. Leider widmet sich Wengst keiner eigenständigen Untersuchung der ἀποθνῆσκειν ὑπὲρ τινος-Wendung in der griechischen Literatur der Kaiserzeit, denn er meint, den Ursprung des metaphorischen Sprachgebrauches der urchristlichen Sterbeformeln im griechisch sprechenden Judentum gefunden zu haben. Dies trifft auch zu. Dennoch ist eine solche Untersuchung der allgemeinen Sprachverwendung der Zeit notwendig, damit man den Ursprungsbereich der Metapher besser klären kann.

Hierzu bietet die Dissertation von Sam K. Williams, die er bereits 1971 in Harvard verteidigte und 1975 veröffentlichte,³⁸ einen ersten Ansatz. Williams untersuchte u.a. auch „Deliberate Self-Sacrifice for the Good of Others in the Plays of Euripides“.³⁹ In unserem Zusammenhang ist Folgendes wichtig: Williams lenkt die Aufmerksamkeit auf das literarische Motiv der Selbstopferung der mutigen Iphigenie. Ihr Status ist wichtig. Als Agamemnons Tochter befreit sie Hellas, schenkt Leib und Blut dem Vaterland. Die uns interessierende Formulierung ἀποθνῆσκειν ὑπὲρ τινος fehlt aber in *Iphigenia Aulidensis* und in *Hecuba*.⁴⁰ König Kreons Sohn Menoikeus, der in *Phoenissae* für das Land stirbt, wird ὁ

³⁶ Vgl. Wengst, *Formeln*, 69: 2 Makk 7:37–38; 4 Makk 6:27–29; 17:21–22.

³⁷ Vgl. Wengst, *Formeln*, 82, 70.

³⁸ S.K. Williams, *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept* (HDR 2; Missoula: Scholars, 1975). Helmut Köster betreute die Arbeit. Williams kannte Wengsts Arbeit nicht. Martin Hengel wiederum, obwohl fünf Jahre später („Der stellvertretende Sühnetod Jesu: Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas“, *IKaZ* 9 [1980]: 1–25, 135–147; *id.*, *Atonement: A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament* [London: SCM, 1981]), kannte Williams' Werk nicht.

³⁹ Vgl. Williams, *Death*, 153–161.

⁴⁰ Iphigenie (Euripides *Iph. aul.* 1375) weiß, dass sie sterben muss: κατθανεῖν μὲν μοι δέδοκται. Polyxena (Euripides *Hec.* 548–552) stirbt gern und freiwillig: „Ich sterbe gern (ἐκούσα θνήσκω), man rühre mich nicht an! | Ich biete gerne meinen Nacken dar. | Laßt mich, ich bitt euch, frei, dann tötet mich! | Frei will ich sterben, will als Königskind | Dort unten, nicht als Magd empfangen sein.“ Übersetzung E. Buschor, *Euripides IV* (München: Beck, 1963), 100.

γῆς ὑπερθανών genannt.⁴¹ Er kann durch seinen Tod sein Vaterland befreien.⁴² Auch wenn Kreon sich nicht zwingen lassen will, sein Kind geschlachtet dem Stadtstaat zu übergeben, und selbst gern zum Tod für das Vaterland bereit ist, weigert sich Menoikeus, sich durch Flucht zu entziehen. Um die πόλις zu retten, gibt er sein Leben hin und stirbt für sein Land (ὑπερθανών χθονός).⁴³ Sein Ruhm bleibt bis in die Kaiserzeit bestehen, denn Epiktet, dem das Motiv des „Sterbens | für“ das Vaterland auch ansonsten vertraut ist,⁴⁴ zieht Menoikeus als Beispiel heran.⁴⁵

Neben dem Motiv des „Sterbens für“ das Vaterland existiert das Motiv des „Sterbens für“ ein Familienmitglied. Auch für dieses Motiv reicht der Ursprung, wie Williams feststellte, bis in die klassische griechische Tragödie zurück. Dabei ist es wiederum wichtig, auf die Sprache zu achten. Wenn Euripides in *Heraklidae* formuliert, dass die Heraklestochter Makaria verspricht, für sich und ihre Geschwister zu sterben,⁴⁶ bzw. bereit ist, an deren Stelle zu sterben,⁴⁷ gebraucht er die Wendung θνήσκειν ὑπέρ τινος bzw. ἀντί τινος καθθανεῖν.

Besonders einflussreich wurde der von Euripides verarbeitete Mythos der *Alkestis*. Hier geht es um ein Individuum, das ein anderes aus einer Todeslage rettet, indem es sich selbst in den Tod gibt. Das Motiv der Liebe ist fest mit dem Verbum „sterben für“ verbunden. Alkestis will für ihren Gatten Admetos sterben (θέλουσ' ὑπερθναεῖν).⁴⁸ Dabei legt sie großen Wert darauf, dass sie für ihn sterbe, obwohl sie selbst nicht sterben muss (θνήσκω, παρόν μοι μὴ θναεῖν, ὑπὲρ σέθεν).⁴⁹ Admetos stellt später fest:

⁴¹ Vgl. Euripides *Phoen.* 1090.

⁴² Vgl. Euripides *Phoen.* 947–948: „Nur Menoikeus ist dem Volk ein freies Fohlen, er allein kann uns erretten durch den Tod (θανὼν πατρώαν γαῖαν ἐκώσσειεν ἄν).“ Übersetzung E. Buschor, *Euripides V* (München: Beck, 1963), 270.

⁴³ Vgl. Euripides *Phoen.* 997–998.

⁴⁴ Vgl. Epiktet *Diatr.* 4.1.154: Der wirklich freie Mann stirbt fröhlich für sein Vaterland.

⁴⁵ Vgl. Epiktet *Diatr.* 3.20.5. Das Motiv des Sterbens für das Vaterland ist auch sonst belegt, vgl. Ammonius Gramm. *De improprii* 6.24; Plutarch *Arist.* 21.4–6; *Per.* 8.9; *Phoc.* 17.4; Dionysios von Halikarnassos *Rhet.* 6.4; Lysias *Orationes* 18.12, 23.

⁴⁶ Vgl. Euripides *Heracl.* 531–532: ἀδξαγγέλλομαι | θνήσκειν ἀδελφῶν τῶνδε ἀμαυτῆς ὕπερ.

⁴⁷ Vgl. Euripides *Heracl.* 579–580: ὄρᾳς δὲ καὶ ἐμὴν ὥραν γάμου | διδοῦσαν, ἀντὶ τῶνδε καθθανομένην nach der Übersetzung von Buschor, *Euripides IV*, 40: „Du siehst, wie ich den eigenen Hochzeitstag | Im Tod hingebe für der Knaben Heil.“

⁴⁸ Euripides *Alc.* 155; vgl. 177–178.

⁴⁹ Euripides *Alc.* 284.

„Du gabst dein Liebstes (= Leben) anstelle meines Lebens, um es zu retten (οὐ δ' ἀντιδοῦσα τῆς ἐμῆς τὰ φίλτατα ψυχῆς ἔσωσας).“⁵⁰ Dass es sich hier um einen Ersatztod handelt, bestätigt später sowohl Herakles, wenn er über Alkestis zu Admetos sagt: „Ich weiß, sie ist bereit, *an deiner Stelle* zu sterben (οἶδ', ἀντὶ σοῦ γε κατθανεῖν ὑφειμένην)“;⁵¹ als auch Admetos' Vater, der Alkestis die letzte Ehre erweisen will, „weil sie, mein Sohn, ihr Leben gab *für* deins (ἥτις γε τῆς σῆς προύθανε ψυχῆς τέκνον).“⁵² Der Tod „anstelle“ bleibt aber auch ein Tod zum Schutz von. Als Admetos sich von seinem Vater lossagt, der nicht bereit war, für ihn zu sterben, und damit Alkestis' Schicksal besiegelte, wird die Wendung τὸ θανεῖν τοῦ σοῦ τὸ πρὸ παιδός oder πρὸ παιδὸς κατθανών gebraucht.⁵³ Admetos' Vater erwidert: „Für dich zu sterben, bin ich nicht verpflichtet, denn nie gab es [hier in Pherä] noch in [ganz] Griechenland die althergebrachte Sitte, dass die Väter zum Schutz der Kinder | sterben müssen.“⁵⁴ Hier wird nochmals klar, dass das ὑπερθνήσκειν σέθεν ein freiwilliges Sterben zum Schutz ist, das von der selbstlosen Liebe getragen wird.

Alkestis' Verhalten war ungewöhnlich. Sie war nicht verpflichtet, anstelle ihres Mannes zu sterben. Der alte Mythos erzielte über Euripides' Tragödie eine große Wirkung, die über Platons *Symposion* bis in die Kaiserzeit des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts reichte.⁵⁵ Nach Platon ist Alkestis der Beweis für die Bereitschaft von Liebenden, für einander zu sterben (ὑπεραποθνήσκειν), denn Alkestis allein wollte für ihren Ehemann sterben, obgleich er noch Vater und Mutter hatte. Platons Sprachgebrauch fällt dem Neutestamentler sofort auf: ἐθελήσασα μόνῃ ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν.⁵⁶ Dionysios von

⁵⁰ Euripides *Alc.* 340 f.

⁵¹ Euripides *Alc.* 524.

⁵² Euripides *Alc.* 620.

⁵³ Euripides *Alc.* 644 f., 649.

⁵⁴ Euripides *Alc.* 682–684: ... ὀφείλω δ' οὐχ ὑπερθνήσκειν σέθεν | οὐ γὰρ πατρῶον τόνδ' ἐδεξάμην νόμον, | παίδων προθνήσκειν πατέρας, οὐδ' Ἑλληνικόν. Vgl. Xenophon *Cyn.* 1.14: Antilochos starb für seinen Vater.

⁵⁵ Vgl. J.N. Bremmer, „The Atonement in the Interaction of Greeks, Jews, and Christians,“ in *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude* (hg. J.N. Bremmer and F.G. Martínez; Kampen: Kok Pharos, 1992), 75–93, 81–82.

⁵⁶ Platon *Symp.* 179b; vgl. 179d, 208d.

Halikarnass,⁵⁷ Musonius Rufus⁵⁸ und Pseudo-Apollodoros⁵⁹ kennen die Tradition, dass Admetos durch Alkestis dem Tod entkam. Plutarch kennt das Motiv, dass die Liebe Alkestis dazu bewegte, für ihren Mann zu sterben, ebenfalls.⁶⁰ Ein anonymes Epigramm aus der *Anthologia Graeca* wird schon bei Williams erwähnt: „Ich bin eine neue | Alkestis; ich starb für den herrlichen Mann Zenon, den einzig in meinem Herzen ich hegte.“⁶¹

In Deutschland veröffentlichte *Martin Hengel* 1980 eine Vorstudie unter dem Titel „Der stellvertretende Sühnetod Jesu“.⁶² Sie ist 1981 unter dem Titel „The Atonement“ in erweiterter englischer Übersetzung erschienen. Hengel setzt sich kritisch mit Wengst, verständlicherweise mit dessen Trennung zwischen palästinischem und hellenistischem Judentum, auseinander. Darüber hinaus kritisiert Hengel, dass Wengst die Vorstellung der kultischen Sühne der jüdischen Tradition zuschreiben

⁵⁷ Vgl. Dionysios von Halikarnassos *Rhet.* 2.5.

⁵⁸ Musonius *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae* 14: καὶ ὁ λόγος δὲ ἐκεῖνος φαίνεται δηλοῦν, ὅσον προτερεῖ τῆς γονέων πρὸς τέκνα φιλίας ἢ γυναικὸς πρὸς ἄνδρα, ὅτι Ἄδμητος δόσιν ταύτην λαβὼν παρὰ θεῶν, εἰ παράσχοι τὸν ἀνθ' ἑαυτοῦ τεθνηξόμενον, ζῆσαι διπλασίω χρόνον τοῦ τεταγμένου αὐτῷ, τῶν μὲν γονέων οὐκ ἔτυχεν ἐθελόντων προαποθανεῖν αὐτοῦ καίτοι γεγηρακότων ἢ γυνὴ δὲ ἢ γαμετὴ Ἀλκησις, κομιδῇ νέα οὖσα, ἐδέξατο ἑτοιμῶς τὸν θάνατον πρὸ τοῦ ἀνδρός. Nach der Übersetzung von R. Nickel, *Epiktet, Teles, Musonius: Ausgewählte Schriften* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994), 90–93: „Und wie sehr die Liebe der Eltern zu den Kindern hinter der der Frau zu ihrem Manne zurücksteht, scheint auch die alte Sage zu offenbaren, daß Admetos, der von den Göttern die Vergünstigung erhalten hatte, noch einmal so lange zu leben, wie ihm ursprünglich bestimmt war, wenn er jemanden stellte, der an seiner Statt zu sterben bereit war, von seinen Eltern nicht erlangen konnte, daß sie für ihn stürben, obgleich sie schon hochbetagt waren; dagegen nahm seine Frau Alkestis, obgleich sie noch in der Blüte der Jugend stand, den Tod für ihren Mann mit Freuden auf sich.“

⁵⁹ Pseudo-Apollodoros *Bibliotheca* 1.106: Ἀπόλλων δὲ εἰπὼν ἐξιλάσσεσθαι τὴν θεόν, ἡτήσατο παρὰ μοιρῶν ἵνα, ὅταν Ἄδμητος μέλλῃ τελευτᾶν, ἀπολυθῇ τοῦ θανάτου, ἂν ἐκουσίως τις ὑπὲρ αὐτοῦ θνήσκειν ἔλῃται. ὥς δὲ ἦλθεν ἢ τοῦ θνήσκειν ἡμέρα, μήτε τοῦ πατρὸς μήτε τῆς μητρὸς ὑπὲρ αὐτοῦ θνήσκειν θελόντων, Ἀλκησις ὑπεραπέθανε. „Apoll aber versprach, die Göttin zu beschwichtigen und erhielt von den Moiren die Zusage, dass Admetos, wenn er im Begriff sein würde zu sterben, vom Tod befreit werden sollte, wenn sich jemand bereit fände, freiwillig für ihn zu sterben. Als aber der Tag des Sterbens kam, starb Alkestis [für ihn], weil weder Vater noch Mutter für ihn sterben wollten.“

⁶⁰ Vgl. Plutarch *Amat.* 761e.

⁶¹ *Anthologia Graeca* 7.691: Ἀλκησις νέη εἰμί θάνατον δ' ὑπὲρ ἀνέρος ἐσθλοῦ | Ζήνωνος, τὸν μοῦνον ἐνὶ στέρονοις ἐδέγμην.

⁶² Vgl. Anm. 38.

möchte.⁶³ Nun hat Hengel zweifellos Recht, dass die Vorstellung des Gnädigstimmens, ausgedrückt mit ἰλάσκεισθαι und mit einem Gott, einer Göttin oder den Göttern als direktem Personalobjekt, fest in der griechischen Tradition verankert ist.⁶⁴ Es ist zwar nicht *expressis verbis* zu erkennen, dass Euripides das „Sterben für“, ausgedrückt mit ἀποθνήσκειν ὑπέρ τινος auf eine Besänftigung der Götterwelt bezieht, wie Williams versuchte aufzuzeigen,⁶⁵ bei Aischylos aber wehrt der Opfertod der Iphigenie den Zorn der Artemis ab.⁶⁶

In *Iphigenia Aulidensis* ist dieser Gedanke nicht eindeutig ausgesprochen.⁶⁷ Iphigenie wird geopfert, weil Artemis es, wie der Seherspruch offenbarte,⁶⁸ verlangt. Es ist Agamemnon klar, dass es keinen Ausweg gibt.⁶⁹ So hilft Iphigenie mit ihrem Opfer, die Hellenen vom Seherspruch zu lösen.⁷⁰ | Gleiches gilt für Polyxena in der *Hecuba*. Sie wird von Achills Geist als Opfer verlangt,⁷¹ der nach der Rezeption bei Ovid dann durch das Blut ruhig gestellt wird.⁷² Beim Schicksal *Makarias* in dem Werk ‚Herakles Kinder‘ stimmen die Orakelsprüche alle darin überein, dass

⁶³ Hengel, „Sühnetod“, 7; *id.*, *Atonement*, 19.

⁶⁴ Vgl. hierzu C. Breytenbach, „Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt“, in *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte: Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag* (hg. U. Mell und U.B. Müller; BZNW 100; Berlin: de Gruyter, 1999), 419–442 (→ ch. 2); *id.*, „Sühne“, in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (hg. L. Coenen und K. Haacker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000), 1685–1693.

⁶⁵ Bei Euripides geht es höchstens implizit um ein Gnädigstimmen der anonymen Götter, denn die gesamte ἰλάσκεισθαι-Terminologie fehlt bei Euripides.

⁶⁶ Vgl. Aischylos Ag. 214–217: παυσανέμου γὰρ | θυσίας παρθενίου θ' αἵματος ὄρ-
γῆ | περιόργω σφ' ἐπιθυμείν θέμις. | εὖ γὰρ εἴη. Übersetzung O. Werner, *Aeschylus: Tragödien und Fragmente* (München: Artemis, 1988), 20–21: „Nein! Wenn nach sturmhemmendem Sühnopfer, nach jungfräulichem Blut Eifer ohn Maß furchtbar mich treibt: Recht ist es! Sei's zum Heil uns!“

⁶⁷ Vgl. Williams, *Death*, 155; Hengel, „Sühnetod“, 7; *id.*, *Atonement*, 19.

⁶⁸ Iphigenie wird der Artemis geopfert (vgl. Euripides *Iph. aul.* 89–94), damit der schicksalhafte Seherspruch des Kalchas gelöst wird (vgl. Euripides *Iph. aul.* 89–94, 358–360, 511–518, 879) und Agamemnons Heer aus der Aulisbucht heraussegeln kann.

⁶⁹ Vgl. Euripides *Iph. aul.* 1255–1262. Dass nach Euripides ihre Selbstopferung „für“ Hellas ist, wurde bereits von Williams gezeigt; vgl. Williams, *Death*, 155–156.

⁷⁰ Vgl. Euripides *Iph. aul.* 1475–1486. Lediglich die Rezeptionsgeschichte von „Iphigenie bei den Taurern“ weist das Beschwichtigungsmotiv auf, in einem Zusammenhang allerdings, demzufolge man ab dem 1. Jh. v.Chr. annahm, dass Iphigenie selbst als Priesterin Fremdlinge der Artemis opferte bzw. die Göttinnen gnädig stimmte. Vgl. Diodor 4.44.7; 20.14.6; vgl. Pseudo-Skymnus *Periegesis ad Nicomedem regem* 828–834.

⁷¹ Vgl. Williams, *Death*, 156–157.

⁷² Vgl. Ovid *Metam.* 13.448, 468.

Demophon für die Göttin Kore ein junges Mädchen eines freigebores Vaters schlachten muss, damit Athen vor dem Heer des Eurystheus gerettet werden kann.⁷³ Die Götter hinter den Orakelsprüchen bleiben anonym. Für Makaria, die Tochter des Herakles, die sich entscheidet, freiwillig in den Tod zu gehen, ist die Entscheidung unabwendbar. Sie ermöglicht so einen Ausweg aus einer fatalen Situation.⁷⁴ Dass die Götter damit gnädig gemacht werden, wird nicht gesagt.

Sam Williams nannte Iphigenies Schicksal zutreffend „a human sacrifice to appease an angry goddess“.⁷⁵ Hengel zeigt mit genügend anderen, für unsere Frage zeitrelevanteren Fällen auf, dass die Selbstopferung der Besänftigung der Götter diene.⁷⁶ Wenn man in diesem Zusammenhang wie er einen „Sühnebegriff“ verwenden will, muss man ihn streng auf die Besänftigung des Gotteszorns eingrenzen.⁷⁷ Ich schlage aber vor, dass man dem wörtlichen Sinn von ἱλάσκεισθαι mit Personalobjekt folgt und mit „gnädigstimmen“ übersetzt.⁷⁸ Wenn der Tod „für“ in der Kaiserzeit auf einen Gott oder eine Göttin bezogen ist, hat dieser die Funktion, die
 461 Götter zu besänftigen.⁷⁹ Aus diesem Grund trifft Hengels These, den | heidnischen Hörerinnen und Hörern der Evangeliumsverkündigung sei nicht nur das Motiv des stellvertretenden „Sterbens für“ andere aus Liebe, sondern auch die Vorstellung eines freiwilligen Todes als sühnendem Opfer durchaus vertraut gewesen, nur bedingt zu. Man muss nämlich den von ihm angeführten „Sühnegedanken“ im Sinn der von ihm

⁷³ Vgl. Euripides *Heracle*. 403–410, 488–491: χορημῶν γὰρ ᾧδους φησι σημαίνειν ὅδε, | οὐ ταῦρον οὐδὲ μόσχον, ἀλλὰ παρθένον | σφάξαι Κόρηι Δήμητρος ἥτις εὐγενής, | εἰ χοῖ μὲν ἡμᾶς, χοῖ δὲ τήνδ’ εἶναι πόλιν.

⁷⁴ Die Rettung aus der fatalen Situation beinhaltet drei Aspekte: Erstens muss im Falle der Selbstopferung der Makaria weder Demophon noch ein anderer sein Kind zum Schutz Athens der Kore opfern, zweitens müssen sie und ihre Brüder nicht ihre athenische Zuflucht verlassen und dem Feind in die Hände fallen; schließlich wird verhindert, dass Athen die Schlacht verliert und sie und ihre Brüder ohnehin von Eurystheus getötet werden, vgl. Euripides *Heraclid*. 501–506, 509–512.

⁷⁵ Vgl. Williams, *Death*, 156.

⁷⁶ Vgl. Hengel, *Atonement*, 19–32 (mit Anm. 66–68); zusätzliches Material bei H.S. Versnel, „Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods“, in *Le sacrifice dans l'antiquité* (hg. J.-P. Vernant und J. Rudhardt; Entretiens sur l'antiquité classique 27; Genève: Hardt, 1981), 135–185, 172, bes. Anm. 6.

⁷⁷ Hengel tat das auch im Deutschen (vgl. „Sühne“, 7), sein Übersetzer Bowker stiftet aber viel Verwirrung, wenn er in diesem Zusammenhang von „expiatory“ und „atoning sacrifice“ spricht (*Atonement*, 9, 19).

⁷⁸ Vgl. dazu Breytenbach, „Gnädigstimmen“ (→ ch. 2); *id.*, „Sühne“.

⁷⁹ Vgl. z.B. nach den Angaben Hengels, *Atonement*, 85–87: Antonius Liberalis *Metamorphoseon synagoge* 25.1–2.

herangezogenen Cicero-Texte, die von einem *placare* sprechen,⁸⁰ präzisieren⁸¹ und sollte daher lieber von Besänftigung sprechen.

Wie ist nun mit den Makkabäerbüchern umzugehen? Dass Motive der griechischen Literatur vom hellenisierten Judentum aufgegriffen wurden, zeigen der Tragiker Ezechiel und Philo. Letzterer zitiert in Alexandrien Polyxenas Rede aus der *Hecuba* des Euripides, in der sie sich freiwillig für den Tod entscheidet.⁸² Im Zusammenhang der Rezeption hellenistischer Motive ist eine Beobachtung von wesentlicher Bedeutung: Das Motiv des Gnädigstimmens der Götter, d.h. dass die Götter durch Opfergaben den Menschen gegenüber wieder gut gesonnen werden, wird im Zweiten und Vierten Makkabäerbuch sachlich und terminologisch vom griechisch schreibenden Judentum aufgegriffen und mit dem Motiv des „Sterbens für“ verbunden.

Die wichtigsten Anregungen für die traditionsgeschichtliche Auswertung der Makkabäerbücher in Zusammenhang mit einer Einordnung der Sterbephrasen kamen aus Leiden. Unter Aufnahme der Forschung von Williams und Hengel argumentierte *Marinus de Jonge*, dass Jesu Tod „für“ andere | im Lichte des Sterbens Eleazars und des Todes der sieben Brüder und ihrer Mutter im Zweiten und Vierten Makkabäerbuch

⁸⁰ Vgl. Cicero *Nat. d.* 3.15: *Tu autem etiam Deciorum devotionibus placatos deos esse censes. Quae fuit eorum tanta iniquitas, ut placari populo Romano non possent nisi viri tales occidissent?* Unter Abänderung der Übersetzung von W. Gerlach und K. Bayer, *Vom Wesen der Götter* (München: Heimeran, 1978), 361: „Du aber meinst sogar, daß die Decier durch die Hingabe ihres Lebens die Götter beschwichtigt haben. Doch was für ein gewaltiges Unrecht hatten sie dann begangen, daß sie [die Götter] mit dem römischen Volk nur durch den Tod solcher Männer wieder ausgesöhnt werden konnten?“ Vgl. Livius 8.9.4–12, bes. 10: *sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae*. Vgl. Hengel, *Atonement*, 87.

⁸¹ Vgl. sonst bei Hengel, *Atonement*, 87–88: Caesar *Bell. gall.* 6.16: *Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus, atque ob eam causam, qui sunt adfecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur, aut pro victimis homines immolant aut se immolatuos vovent administrisque ad ea sacrificia druidibus utuntur, quod, pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur, publiceque eiusdem generis habent instituta sacrificia*. Nach der Übersetzung von O. Schönberger, *Caesar: Der gallische Krieg* (Düsseldorf: Artemis, 1998), 279–281: „Das ganze Volk der Gallier ist erfüllt von abergläubischer Scheu, und deshalb bringen Leute, die von schwerer Krankheit befallen sind oder sich in Krieg und Gefahr befinden, entweder Menschen als Opfer dar oder geloben es und lassen die Druiden diese Opfer vollziehen, weil sie meinen, die unsterblichen Götter könnten nur besänftigt werden, wenn man für das Leben eines Menschen wiederum ein Menschenleben darbringe; auch im Namen des Stammes finden solche Opfer regelmäßig statt.“ Vgl. Lukan *Pharsalia* 2.304–309.

⁸² Vgl. Philo *Prob.* 116, 141. Es ist ohnehin nicht auszuschließen, dass Euripides (*Bacch.* 794–795) eine Wirkungsgeschichte bis in die Apg (26:14) hatte.

verstanden werden sollte. Jesu „Sterben für“ andere entstamme dementsprechend dem griechisch sprechenden Judenchristentum.⁸³ De Jonge wies 1988 auf Leidener Forschungsprojekte hin, die seither die Diskussion erheblich anregten und de Jonges eigene Auffassung korrigierten.

Es gelang dem Leidener Althistoriker *Henk Versnel* die traditions-geschichtliche Herkunft der sogenannten Sterbeformel durch mehrere Untersuchungen noch ein wenig aufzuklären. Seine Position veröffentlichte er bereits 1989 in zwei Aufsätzen mit den bezeichnenden Titeln: „*Quid Athenis et Hierosolymis?* Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des ‚effective death‘“ und—im Niederländischen—„Jezus Soter—Neos Alkestis?“ In unserem Zusammenhang ist dabei wichtig, wie er den von Wengst und Hengel angebahnten Weg weiter geht.⁸⁴ Zunächst erläutert er den Ritus des „Sterbens für“. Dabei scheint ein Kompensationsprinzip zu gelten.⁸⁵ Jemand muss die ausweglose Krisensituation des drohenden Krieges, die auf Schicksal oder die Götter zurückzuführen ist, ausgleichen, indem er den von den anonymen Göttern durch Orakel geforderten Preis⁸⁶—z.B. das Leben einer Jungfrau—bezahlt. Dabei ist die Struktur der Handlung eindeutig: In einer kritischen Situation, in der es um die Rettung einer ganzen Polis, Legion oder Familie geht, stirbt eine Person mit hohem Status, so etwa der Königssohn oder die jungfräuliche Tochter des Königs, freiwillig „für“ die sich in der Bedrohung befindliche Gruppe, ob nun „für“ die Einwohner eines Stadtstaates, die Mitglieder einer Familie oder den Ehemann. Die Götter verlangen das. Es muss sein. Wenn es nicht geleistet wird, dann werden sie oder dann bleiben sie zornig und der Krieg geht verloren. Alle werden getötet bzw. verschleppt, oder die Epidemie bzw. der Hunger dauern an.⁸⁷

Versnel ermahnt dazu, dass das „Sterben für“ nicht immer als stellvertretendes Sterben aufzufassen ist. „Ohne nähere Erhärtung aus dem Kontext darf man ὑπέρ/*pro* nicht ohne weiteres als ‚an Stelle von‘ interpretieren. Die militärische Bedeutung ‚zur Verteidigung von‘, ‚zum Schutz von‘, die aus einer lokalen Grundbedeutung ‚beschützend stehen über/vor‘,

⁸³ Vgl. M. de Jonge, „Jesus’ Death for Others and the Maccabean Martyrs,“ in *Text and Testimony* (hg. T. Baarda u.a.; Kampen: J.H. Kok, 1988), 142–151, 147–148, 151.

⁸⁴ Vgl. H.S. Versnel, „Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des ‚effective death‘,“ in *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (hg. J.W. van Henten; StBP 38; Leiden: Brill, 1989), 162–193, 165; *id.*, „Jezus Soter—Neos Alkestis? Over de niet-joodse achtergrond van een christelijke doctrine,“ *Lampas* 22 (1989): 219–242.

⁸⁵ Vgl. hierzu Versnel, „Self-Sacrifice,“ 164–171.

⁸⁶ Vgl. Pausanias *Descr.* 9.17.1.

⁸⁷ Vgl. Versnel, „Self-Sacrifice,“ 162–163.

entstanden ist, liegt mehr auf | der Hand.⁸⁸ Der patriotische Tod „für“
(zum Schutz) die Stadt, Verwandte und Freunde werde nur selten mit
Hilfe von Begriffen des kultischen Opfers, der Stellvertretung und der
Bezahlung einer Person für alle beschrieben. Folglich müsse man die bei-
den Kategorien „Sterben für“ als Sterben „zum Schutz von“ und „Ster-
ben für“ als Sterben „anstelle von“ „schärfer trennen“.⁸⁹ Versnel weist
darüber hinaus darauf hin, dass man auch die Unterschiede zwischen
den griechischen Belegen und den Makkabäerbüchern beachten soll. Er
argumentiert unter Hinweis auf die Leidener Dissertation von Jan Wil-
lem van Henten, dass der Tod „für“ das Vaterland, der sog. patriotische
Tod ὑπέρ/pro, in den beiden ersten Makkabäerbüchern „deutlich und
mit Nachdruck“ vorzufinden sei.⁹⁰ Sie seien zu Unrecht von Wengst als
Beispiele für das stellvertretende Sterben angeführt worden. Die mak-
kabäischen Patrioten sterben eher, als dass sie das Gesetz verleugnen.
Sie sterben zum Schutz des Bundes der Väter. Anders ist es beim echten
Stellvertretungstod. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass eine Person
bereit ist, für andere zu sterben, sowie dadurch, dass deren vollzogener
Tod garantiert, dass die Gemeinschaft von Unheil befreit wird. Versnel
zeigt in vielen Studien, dass der Tod „für“ als stellvertretendes Opfer in
der Kaiserzeit vor allem im Rahmen der römischen *devotio*,⁹¹ im φαρμα-
κός-Ritus⁹² aber auch darüber hinaus vorkommt.

Es lässt sich für die hier relevante Zeit in der Tat zeigen, dass Menschen
anstelle von anderen gestorben sind.⁹³ Dabei wird das literarisch verbrei-
tete Alkestis-Motiv⁹⁴ nicht nur im Theater weitertradiert,⁹⁵ sondern auch
in den realen Lebensvollzug umgesetzt. Frauen⁹⁶ gaben ihr Leben für

⁸⁸ Versnel, „Athenis“, 182.

⁸⁹ Versnel, „Athenis“, 183.

⁹⁰ Versnel, „Athenis“, 184, mit Hinweis auf 1 Makk 2:50 ff.; 6:44; 2 Makk 8:21.

⁹¹ Vgl. H.S. Versnel, „Two Types of Roman *Devotio*“, *Mnemosyne* 29 (1976): 365–410.
Vgl. Livius 8.10.11.

⁹² Vgl. H.S. Versnel, „Polycrates and His Ring: Two Neglected Aspects“, *Studi storico-religiosi* 1 (1977): 17–46, bes. 37–45.

⁹³ Vgl. Plutarch *Pel.* 21; Aelius Aristides *Orationes* 48.44; 51.24–25.

⁹⁴ Vgl. Aelian *Var. hist.* 14.45; *Nat. an.* 1.15.

⁹⁵ Vgl. Iuvenal 6.652–653.

⁹⁶ Vgl. *Anthologia Graeca* 7.691 (s.o. Anm. 61); *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Reper-
tae, Vol. I: Inscriptiones Orae Ponti Euxini* (2. Aufl.; hg. G. Mihailov; Sofia: Acad. Littera-
rum Bulgaricae, 1970) 222.6–7 (*IGBR I²*): ... νῦν δ' ἄν/τ' ἐμοῦ θνήσκει καὶ ἔ/χει | φῆ-
μην καὶ ἔπαινον/ ὥς Ἀλκηστις. W.M. Calder III, „The Alkestis Inscription from Odes-
sos: *IGBR I²* 222,“ *AJA* 79 (1975): 80–83; *CIL* X 7567.9–10: στά[σ]α λι[π]οψυχ[ο]ῦντος
ὑπὲρ γαμέτου Πωμπύλλα | τὴν κείνου ζωὴν ἀντέλαβεν θανάτου; 7568.1–2: ... ὥστε
θανεῖν μὲν | Πώμπυλλαν γλυκεροῦ λύτρον ὑπὲρ γαμέτου; 7569.4: *tempore tu' dixit*

464 den Ehepartner, und Männer wurden | mit Alkestis verglichen.⁹⁷ Alkestis wurde ab der Römerzeit zur beliebten Figur der Darstellungskunst, besonders der sepulkralen.⁹⁸

In seinem niederländischen Aufsatz geht Versnel dann auf Paulus ein. Nach Auffassung von Versnel ist die Aufnahme von Motiven des stellvertretenden Todes Jesu durch Paulus eine parallele Erscheinung zum Vierten Makkabäerbuch. Beide seien tief beeinflusst durch die griechische Kultur: „Hun hart is joods, hun verstand Grieks, hun ziel hellenistisch.“⁹⁹

Zusammenfassung

Wenn man den sprachlichen Befund ernst nimmt, muss man schlussfolgern, dass, indem sich sowohl das Zweite und Vierte Makkabäerbuch bei der Deutung des Todes der jüdischen Märtyrer als auch Paulus und die frühchristliche Tradition bei der Interpretation der Kreuzigung Jesu der Wendung ἀποθνήσκειν ὑπὲρ bedienen, beide die griechische Tradition heranziehen, die von Wengst rekonstruiert und von Williams, Hengel und Versnel modifiziert wurde. Es ist zu beachten, dass zwar das „Sterben für“ im Sinne des Sterbens zum Schutze des Gesetzes (2 Makk 7:9; 8:21) bzw. der Tugend, des Schönen und des Guten (4 Makk 1:8, 10) im Zweiten und Vierten Makkabäerbuch mit der Wendung ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος ausgedrückt wird, aber nie der Gedanke des Ersatztodes. Dieser Aspekt ist weiter zu verfolgen. Mit Versnel und van Henten müssen die Unterschiede zwischen dem patriotischen Tod „für“, *pro*, wie er im Zweiten und Vierten Makkabäerbuch verwendet wird, und einem Ersatztod, wie im Vierten Makkabäerbuch und in den Briefen des Paulus zum Ausdruck gebracht, ernst genommen werden.

,vive, Philippe, m[e]o'; 7570.2: *vovit pro vita coniugis ipsa mori*; 7574.3–4: *nam se devovit iam [defi]ciente marito | rapta viro, m[eri]t[o] vivat* ut ille suo; 7577.9–10: ... Ἀ)τιλία, ἡ [π]ρὸ Φιλίπ[ου] | ἀνδρὸς ἀπισ[το]τάτην μοῖρ[α]ν ἐπεύξαμ[ενη]. Diese Inschriften stimmen mit den bei IG XIV 607 (= *Griechische Vers-Inschriften I: Grab-Epigramme* [hg. W. Peek; Berlin: Akademie-Verlag, 1955], Nr. 2005) gesammelten Inschriften überein.

⁹⁷ Vgl. Peek, 2028a.

⁹⁸ Vgl. die Zusammenstellung bei Calder, „Alkestis“, 82; S. Wood, „Alkestis on Roman Sarcophagi“, *AJA* 82 (1978): 499–510; M. Schmidt, „Alkestis“, *LIMC* I/1 (1981): 535–536.

⁹⁹ Versnel, „Jesus Soter“, 231. Unter dem Titel „Heil uit de Heidenen“ im protestantischen Tageblatt *Trouw* löste er vor 10 Jahren eine öffentliche Debatte aus, zu der sich Wort und Widerwort bedeutender niederländischer Kollegen niedergeschlagen haben. Vgl. *Het hek is van de dam* (hg. L. Hoogerwerf; Amsterdam: Trouw/Kwartet, 1992).

Es gibt viele Hinweise, dass das Beispiel der Alkestis, die „für“ ihren Mann starb, sowie das der Iphigenie und Polyxena, vermittelt durch die Tragödien des Euripides, in der frühen Kaiserzeit zum allgemeinen Gedankengut der Menschen gehörten.¹⁰⁰

Einige von uns werden nach wie vor versuchen, die Wendung ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος von Lev 4; 16 oder Jes^{LXX} 53 her zu erklären. Da aber in beiden | Fällen weder das Verb noch die Präposition benutzt werden, schlage ich vor, die sprachlichen Beweise nicht zu ignorieren. 465

Mit Williams und Versnel müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass, sobald der Ersatztod Auswirkungen hat auf die Beziehung zwischen den Menschen und den Göttern, die Götter durch die Selbstopferung besänftigt werden. Verben wie ἰλάσκεσθαι und *placare* werden benutzt. Die Riten haben eine beschwichtigende Funktion. Wenn wir im Deutschen darüber sprechen, treffen wir die Sache besser, wenn wir vom *stellvertretenden Besänftigungstod* oder lieber vom *besänftigenden Ersatztod* reden. Sofort erhebt sich die Frage: Haben das Vierte Makkabäerbuch und Paulus das „Sterben für“ auf diese Weise benutzt? Diese Frage bildet das Thema des dritten und letzten Abschnitts.

3. Die Rezeption der griechischen Tradition des „Sterbens für“ in der jüdisch-christlichen Literatur

3.1. Die Makkabäerbücher und Paulus

Worin liegen die Hauptdifferenzen zwischen der Verwendung des Gedankens des „Sterbens für“ im Zweiten und Vierten Makkabäerbuch und bei Paulus? Zwischen der hellenistischen Überlieferung einerseits und den Makkabäerbüchern sowie der urchristlichen Literatur andererseits gibt es einen wesentlichen Unterschied. In der frühjüdischen und christlichen Überlieferung geht es um die Bedeutung des Todes „für“ die kollektive Sündenschuld des Volkes oder der Sünder angesichts des eschatologischen Zorngerichts Gottes. Diesen Gedanken findet man nicht nur bei Paulus in Röm 5:6–8, sondern auch im Vierten Makkabäerbuch. Die Einbeziehung des Todes in den Zusammenhang von Sünde und eschatologischem Zorngericht entstammt nicht der griechischen, sondern der

¹⁰⁰ Dies zeigen die literarische Aufnahme (Plutarch *Amat.* 761e; Juvenal 6.652–653) und die Ikonographie (vgl. Schmidt, „Alkestis“, 535).

altisraelitisch-jüdischen Tradition.¹⁰¹ Es gibt aber auch eine wichtige Differenz in der Aufnahme des Gedankens des „Sterbens für“ und zwar insbesondere hinsichtlich der Verknüpfung mit der Bitte, Gott möge dem Volk gnädig sein.

Nach dem *Zweiten Makkabäerbuch* starb (ἀπευθανατίζειν) der greise Eleazar „bereitwillig und aufrecht für (ὑπὲρ) die ehrwürdigen und heiligen Gesetze“.¹⁰² Seinem Beispiel der Gottesfurcht¹⁰³ und Gesetzestreue¹⁰⁴ folgend, starben sieben junge Brüder in der festen Überzeugung, dass Gott, „der König der Welt“, sie, die „für seine Gesetze gestorben sind (ἀποθανόντας ἡμᾶς ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ νόμων), zum ewigen Leben auf-
466 erstehen lassen werde“.¹⁰⁵ Sie litten zwar wegen ihrer eigenen Sünden,¹⁰⁶ aber der jüngste Sohn, der siebente, rief, während er Leib und Leben „für“ die väterlichen Gesetze hingab, Gott an, „er möge dem Volk bald gnädig werden“.¹⁰⁷ Die Bitte um Gnade wird im Zusammenhang mit einer Leidenskrise des Volkes geäußert. Gott straft sein Volk. Wenn er wieder gnädig sein wird, wird die Strafe weichen und die Feinde werden vernichtet werden.¹⁰⁸ Fürbitte und Tod der Märtyrer bringen eine Veränderung bei Gott seinem leidenden Volk gegenüber. Sein Zorn weicht, er wird gnädig.¹⁰⁹ Die Bitte der sterbenden Märtyrer beendet seinen Zorn. Die Vorstellung gehört somit gut in den oben skizzierten hellenistischen Zusammenhang hinein.¹¹⁰ Es ist jedoch kein direkter Zusammenhang zwischen dem „Sterben für“ und dem Ende des Gotteszornes nachzuweisen. Der Tod wird zwar als ein Tod zur Bewahrung des Gesetzes, meist mit διὰ τὸν νόμον,¹¹¹ aber auch mit περὶ τοῦ νόμου¹¹² und ὑπὲρ τοῦ

¹⁰¹ Mit Versnel, „Jezus Soter“, 240. Vgl. 2 Makk 6:26; 4 Makk 13:15.

¹⁰² 2 Makk 6:28 nach der Übersetzung von C. Habicht, 2. *Makkabäerbuch* (JSHRZ I/3; Gütersloh: Gütersloher, 1976), 232.

¹⁰³ Vgl. 2 Makk 6:30.

¹⁰⁴ Vgl. 2 Makk 6:23.

¹⁰⁵ Vgl. 2 Makk 7:9 nach der Übersetzung von Habicht, 2. *Makkabäerbuch*, 234.

¹⁰⁶ Vgl. 2 Makk 7:18, 32.

¹⁰⁷ 2 Makk 7:37–38: ἐγὼ δέ, καθάπερ οἱ ἀδελφοί, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν προδίδωμι περὶ τῶν πατριῶν νόμων ἐπικαλούμενος τὸν θεὸν ὡς ταχὺ τῷ ἔθνει γενέσθαι. Übersetzung von Habicht, 2. *Makkabäerbuch*, 237.

¹⁰⁸ Vgl. 2 Makk 10:26.

¹⁰⁹ Vgl. de Jonge, „Jesus' Death“, 148; Barth, *Tod Jesu*, 59–60, und bes. J.W. van Henten, „Das jüdische Selbstverständnis in den ältesten Martyrien“, in *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (hg. J.W. van Henten; StBP 38; Leiden: Brill, 1989), 127–161, bes. 142–143.

¹¹⁰ Vgl. van Henten, „Selbstverständnis“, 146–149.

¹¹¹ Vgl. 2 Makk 7:11, 23.

¹¹² Vgl. 2 Makk 7:37; 13:14; 14:18 (πατριδος).

νόμου¹¹³ ausgedrückt. Es ist aber dem großen Erzählszusammenhang ab 2 Makk 8:1 zu entnehmen, dass Gott sich aufgrund des Flehens der Märtyrer von seinem Zorn abkehrt.¹¹⁴

Nach 4 Makk 6:27–29 stirbt Eleazar διὰ τὸν νόμον. Er bittet nun, dass sein Blut reinigend sein möge (καθάρσιον αὐτῶν ποιήσον τὸ ἐμὸν αἷμα) und dass Gott sein eigenes Leben als ἀντίψυχον des Volkes nehmen möge. Die Reinigung seines Blutes und sein Leben als Ersatzleben begründen seine Bitte, Gott möge dem Volk gegenüber gnädig werden: ἴλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου.¹¹⁵ Wiederum geht es um das Gnädigstimmen Gottes, diesmal aber durch den Ersatztod des Märtyrers, der mit kultischen Metaphern beschrieben wird. Diese Bitte¹¹⁶ stellt insofern eine gewisse Parallele zu den paulinischen Texten dar, die unten zu behandeln sind, als das „Sterben um des Gesetzes willen (διὰ τὸν νόμον)“ mit der Sünde verbunden wird. Der Tod der Märtyrer reinigt das Volk von ihrer Sünde. Es gibt allerdings drei entscheidende Differenzen zur paulinischen Aufnahme des Motivs des „Sterbens für“. |

467

Paulus hat das Sterben Christi nie als Besänftigung des Gotteszorns verstanden. Für ihn ist—wie in Röm 5:8 eindeutig formuliert—das „Sterben Christi für“ die Sünder ein Erweis der Liebe Gottes. Wie bei dem Versöhnungsbegriff gibt es in der zugrundeliegenden Gottesvorstellung deutliche Differenzen zwischen Paulus und dem Zweiten bzw. Vierten Makkabäerbuch.¹¹⁷

Ein zweiter Unterschied besteht darin, dass nach Paulus Christus „für uns“, „alle“, „die Gottlosen“, „uns, als wir noch Sünder waren“, also für Personen starb. Der Tod der Märtyrer ist ein „Sterben für“ die Gesetze. Sie sind eher bereit zu sterben, als dass sie die väterlichen Gesetze übertreten.¹¹⁸ In diesem Sinne sterben sie „für“ das Gesetz des Königs der Welt. Ihre Weigerung, sein Gesetz zu übertreten, führt zu ihrem Märtyrertod.¹¹⁹ Zweck ihres Sterbens ist der Erhalt des Tempels, der Polis, des Vaterlandes und der Grundordnung des jüdischen Volkes, denn das

¹¹³ Vgl. 2 Makk 6:28; 7:9.

¹¹⁴ Vgl. 2 Makk 7:36–37.

¹¹⁵ Vgl. 4 Makk 9:24; 12:17.

¹¹⁶ Vgl. 4 Makk 17:21–22.

¹¹⁷ Vgl. C. Breytenbach, *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989), 69–70, 79; *id.*, „Versöhnung, Stellvertretung und Sühne: Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe“, *NTS* 39 (1993): 59–79, 64–65 (→ ch. 1).

¹¹⁸ 2 Makk 7:2.

¹¹⁹ Vgl. 2 Makk 7:11, 23; 4 Makk 7:9; 9:1; 16:24.

alles beruht auf dem jüdischen Gesetz.¹²⁰ Das Vierte Makkabäerbuch formuliert in hellenistischem Gewand: Sie sterben um des Gesetzes,¹²¹ der Frömmigkeit,¹²² der Tugend¹²³ bzw. des Schönen und Guten¹²⁴ willen. Ihre Gottesverehrung ist Ursache des Sterbens, das Leiden geschieht um Gottes willen.¹²⁵ Der für Paulus kennzeichnende Gedanke des „Sterbens für“ (ὑπέρ) Menschen, die als Sünder gekennzeichnet werden, fehlt in den Makkabäerbüchern.¹²⁶

Drittens: Weder bei Paulus noch sonst wird in den urchristlichen Texten die ἰλάσκεσθαι κτλ.- bzw. ἰλεως γενέσθαι-Terminologie mit dem Tod „für“ verbunden. Jesu Tod ist überhaupt nur in Röm 3:25, im Hebräer- und im Ersten Johannesbrief eindeutig vor dem Hintergrund dieser Terminologie zu verstehen. Aber auch hier wird die Aufrichtung des Gekreuzigten als ἰλαστήριον, das Gnädigsein Gottes in Bezug auf die Sünde des Volkes oder die Sendung des Sohnes als ἰλασμός nicht als
468 Besänftigung Gottes von Seiten der Menschen verstanden.¹²⁷ |

Der theo-logische Kontext, in dem das Zweite und Vierte Makkabäerbuch die griechische Tradition von „Sterben für“ verstehen, unterscheidet sich somit grundlegend von der paulinischen Gottesvorstellung. Beide, sowohl das Zweite als auch das Vierte Makkabäerbuch, verstehen den Tod der Märtyrer als eine Besänftigung Gottes. Paulus dagegen integriert die griechische Vorstellung des „Sterbens für“ in sein Konzept vom Sterben Christi als Akt der Liebe Gottes zu den Menschen. Daher ist die Aufnahme der Vorstellung des patriotischen Todes in die hellenistisch-jüdische Tradition nur von begrenztem Wert bei der Klärung des Ursprungs des paulinischen Gebrauchs,¹²⁸ abgesehen von der

¹²⁰ Vgl. dazu die aufschlussreiche Stelle 2 Makk 13:14: δοὺς δὲ τὴν ἐπιτροπὴν τῷ κτίσῃ τοῦ κόσμου παρακαλέσας τοὺς σὺν αὐτῷ γενναίως ἀγωνίσασθαι μέχρι θανάτου περὶ νόμων, ἱεροῦ, πόλεως, πατρίδος, πολιτείας. Vgl. auch 14:18.

¹²¹ Vgl. 4 Makk 6:27 (διὰ τὸν νόμον); 13:9 (περὶ τοῦ νόμου).

¹²² Vgl. 4 Makk 9:24; 14:3 (περὶ τῆς εὐσεβείας); 9:7, 29–30; 11:20; 13:27; 15:12, 14; 16:13.

¹²³ Vgl. 4 Makk 10:10; 11:2.

¹²⁴ Vgl. 4 Makk 1:8, 10.

¹²⁵ Vgl. 4 Makk 9:8; 10:20.

¹²⁶ Vgl. jetzt C. Eschner, *Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder: Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi* (2 Bde.; WMANT 122; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010).

¹²⁷ Vgl. Breytenbach, „Gnädigstimmen“ (→ ch. 2).

¹²⁸ Gegen W. Zager, „Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühnegehehen? Eine Auseinandersetzung mit Peter Stuhlmachers Entwurf einer ‚Biblischen Theologie des Neuen Testaments,‘“ ZNW 87 (1996): 165–186.

reinen Tatsache, dass sie illustriert, dass diese griechischen Ideen das hellenisierte Judentum, zu dem Paulus natürlich gehört, erreicht haben.

3.2. „Christus starb für unsere Sünde“ bzw. „für uns“

Wie verhält sich die zweifellos traditionelle Formulierung Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν zu der paulinischen Formulierungsweise „Christus starb für uns“, „für uns, als wir noch Sünder waren“, „für die Gottlosen“? Diese Frage ist sowohl unter traditionsgeschichtlichem als auch unter interpretatorischem Gesichtspunkt zu beantworten. Mein Kollege Jens Schröter hat die Aussage in 1 Joh 3:16 vor dem Hintergrund des oben eruierten hellenistischen Gedankens des „Sterbens für“ die Freunde ausgelegt:¹²⁹ „Daran haben wir die Liebe erkannt, dass er sein Leben für uns hingegeben hat.“ Wenn man den Text genau betrachtet, ist es eindeutig, dass der Effekt des so verstandenen Todes im Schutz der Jüngergemeinschaft besteht. Ein Gedanke an die Tilgung der Sünde liegt fern, denn der Autor hebt auf den Vorbildcharakter der freiwilligen Lebenshingabe ab.¹³⁰ Er formuliert im Nachsatz: „So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben.“ Schröters bedenkenswerte Argumentation, die Lebenshingabe Jesu im Johannesevangelium im Lichte des vorhin skizzierten Hintergrunds als „Sterben für“ die Freunde zu verstehen, erhöht die Plausibilität dafür, dass die hellenistische Vorstellung des „Sterbens für“ vom Christentum aufgenommen wurde. Geht es bei den johanneischen τῆν ψυχὴν ὑπὲρ τινος-Formulierungen um das Sterben zugunsten der Freunde, so ist | zu beachten, dass Martin Hengel die Aussage des Kaiaphas in Joh 11:50–51, „es ist besser für euch, wenn ein einziger Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zu Grunde geht“, der griechischen Tradition des „Sterbens für“ die πόλις zuordnete.¹³¹ 1 Clem. 55:1, 5 zeigt uns, dass dieser Gedankenkomplex bereits im 1. Jh. n.Chr. vom Christentum rezipiert wurde. In diese Linie passt auch die Bemerkung von Paulus in Röm 5:7 hinein: „Dabei wird nun schwerlich jemand für einen Gerechten sterben.“ In all diesen

469

¹²⁹ Vgl. J. Schröter, „Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium,“ in *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (hg. A. von Dobbeler u.a.; Tübingen: Francke, 2000), 263–287.

¹³⁰ Darum hier und bei Joh τῆν ψυχὴν anstatt ἀποθνήσκειν. Der johanneische Jesus gibt sein Leben freiwillig zum Schutz seiner Jünger, vgl. Joh 10:17–18; 11:50–51; 13:36–38; 15:13.

¹³¹ Vgl. Hengel, *Atonement*, 14–15; auch Breytenbach, „Gnädigstimmen,“ 240 (→ ch. 2).

Fällen geht es um ein Sterben ὑπέρ, d.h. „für“ eine Person. Eine solche Konstruktion ist die für Paulus typische. Christus ist nach 1 Thess 5:10 ὑπὲρ ἡμῶν, nach Röm 5:6 ὑπὲρ ἁσεβῶν, nach Röm 5:8 „für“ die Sünder und nach 2 Kor 5:14 „für“ alle Menschen gestorben. Die große Ausnahme ist 1 Kor 15:3, denn hier wird die Wendung Χριστὸς ἀπέθανεν mit ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν fortgeführt. Bislang ist es noch nicht gelungen, eine wirkliche Parallele zu dieser Formulierung nachzuweisen. Es stellt sich nun die Frage, wie das ὑπέρ hier zu verstehen ist. Die zwei üblichen Übersetzungsmöglichkeiten im Zusammenhang dieses Vorstellungskomplexes, also die militärische Bedeutung *pro* = „zum Schutz von“ oder im Sinn von „anstelle von“, sind beide in Verbindung mit ἁμαρτίαι nicht möglich. Eine Entscheidung über die Bedeutung der präpositionalen Phrase muss von der Verbindung mit dem Verb ἀποθνήσκειν ausgehen. Nun wird Jes^{LXX} 53:5, 12 des Öfteren als Deutehilfe herangezogen. Dabei ist es wichtig, auf die Differenzen zu achten. Dort fehlt in den Versen 5 und 12 bekanntlich nicht nur das Verbum ἀποθνήσκειν und die Präposition ὑπέρ, das dort verwendete διὰ hat darüber hinaus eindeutig *kausale* Bedeutung.¹³² Würde man das ὑπέρ von 1 Kor 15:3 von Jes 53:5, 12 her lesen, also „Christus ist *wegen* unserer Sünde gestorben“, würde man den Sinn der gesamten Wendung verstellen. Angesichts des Befundes in der griechischen Literatur, der jüdischen eingeschlossen, dass auf das Verbum ἀποθνήσκειν dort, wo es in einem Syntagma steht, mit dem das Sterben eines menschlichen Subjektes ausgedrückt wird, eine Präposition folgt, sei es nun ὑπέρ,¹³³ περί,¹³⁴ πρό,¹³⁵ διὰ¹³⁶ oder ἀντί,¹³⁷ die den (positiven) Effekt des Todes ausdrückt, liegt es nahe, auch in 1 Kor 15:3 die ἁμαρτίαι vom Sterben her zu bestimmen. Es ist ein Sterben, das die Sünden betrifft, und es sind nicht die Sünden, die zum Sterben Christi führen. | Diese Interpretation wird von fast allen anderen ἀποθνήσκειν ὑπέρ τινος-Formulierungen in der urchristlichen Litera-

¹³² Vgl. O. Hofius, „Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments“, *NTS* 39 (1993): 414–437, 428. Siehe auch C. Breytenbach, „The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula ‚He Was Delivered for Our Trespasses‘“, *NovT* 51 (2009): 339–351 (→ ch. 4).

¹³³ Vgl. Röm 5:6, 8; 2 Kor 5:14–15; 1 Thess 5:10; Joh 11:50–51; 2 Makk 6:28; 4 Makk 1:8, 10.

¹³⁴ Vgl. 1 Kor 1:13 (v.l.); 2 Makk 13:14; 4 Makk 13:9.

¹³⁵ Vgl. Euripides *Alc.* 620, 644, 649; Musonius *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae* 14.

¹³⁶ Vgl. 1 Kor 8:11; 4 Makk 6:27.

¹³⁷ Vgl. Euripides *Heracl.* 580; Musonius *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae* 14; *IGBR* I² 222.6.

tur bestätigt. Die Wendung „Sterben für“ wird meist in einem solchen Zusammenhang verwendet, in dem der Tod zugunsten, zum Erhalt einer Sache geschieht, seien es nun die Gesetze im Zweiten und Vierten Makkabäerbuch oder die Polis, die Patria bzw. die Tugenden. Berücksichtigt man diesen Befund, wird es unmöglich, Jes^{LXX} 53 als Hintergrund für die Formulierung von 1 Kor 15:3 heranzuziehen und hier dann zwangsläufig mit „wegen“ zu übersetzen.

Es bleibt nun trotzdem die Aufgabe, die wohl traditionelle Präpositionalwendung in 1 Kor 15:3 zu deuten. Hier bieten die ebenfalls traditionellen Formulierungen mit dem für Paulus ungewöhnlichen Plural ὑπὲρ/περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν in Gal 1:4 und die einmalige Wendung περὶ ἁμαρτίας in Röm 8:3 Hilfe. Es handelt sich hier um Wendungen, die von der Kulttradition der hebräischen Bibel her geprägt sind.¹³⁸ Es sind Septuagintismen, die im Sinn von „zur Fortschaffung der Folgen der Sünde“ verstanden werden können.¹³⁹ Dies ist auch in 1 Kor 15:3 anzunehmen, d.h., die Tradenten, von denen Paulus die Glaubensformel in 1 Kor 15:3–6 übernommen hat, haben das „zugunsten“ der hellenistischen Vorstellung des „Sterbens für“ so gedeutet, dass der Tod Christi den Effekt hat, die Folgen der Sünde der Gemeinschaft zu beseitigen. Wenn man bedenkt, dass das „Sterben für“ in der griechisch-römischen Antike den Sinn hatte, diejenigen, denen es zugute kommt, aus einer lebensbedrohlichen Lage zu retten, ist die urchristliche Deutung nachvollziehbar. Die Sünden führten zum Tod im Gericht. Dennoch handelt es sich hier um die Verschmelzung von zwei verschiedenen Deutehorizonten.

Die Terminologie der vorpaulinischen Wendung in 1 Kor 15:3 zeigt somit die griechische Tradition des „Sterbens für“ und kann nicht im Lichte von Jes 53:5, 12 verstanden werden. Das Besondere an dieser Wendung ist, dass Christus „für unsere Sünden“ starb. Diese einmalige Kombination von „Tod für“ und „unsere Sünden“ reflektiert den Einfluss der LXX auf die präpositionale Wendung und weist darauf hin, dass die ersten Christen den Tod Christi verstanden als „um unserer Sünden willen“, d.h., um die Auswirkungen ihrer Sünden zu tilgen (vgl. Gal 1:4; Röm 8:3).

Und Paulus selbst, der die Wendung ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν jedes Mal fallen lässt, wenn er die Sterbephrasen verwendet, wie verstand er die Bedeutung des Todes Christi? Für wen und wozu ist Christus seiner Auffassung nach gestorben? |

471

¹³⁸ Vgl. Lev 5:7; 9:2–3; 12:6, 8; 14:22; 15:15; 16:3, 5; 23:19; Ps^{LXX} 39:7; Ez 40:39; 42:13; 43:21 (v.l.); Bar 1:10.

¹³⁹ Vgl. Breytenbach, „Versöhnung“, 73–75 (→ ch. 1).

3.3. Die paulinische Aufnahme des „Sterben für“-Motivs

In 1 Thess 5:10 ist das Leben mit Christus, in Röm 5:8 die Rechtfertigung und in 2 Kor 5:14–18 die Versöhnung direkt mit dem „Sterben Christi für“ verbunden. Dabei stellt sich die Frage, wie sich Paulus die Beziehung zwischen dem Tod Christi „für“ und dem Leben mit ihm bzw. mit der Rechtfertigung des Sünders oder der Versöhnung des feindlichen Menschen mit Gott denkt.

Eduard Lohse machte in seinem Paulusbuch darauf aufmerksam, dass jeder Brief seine eigenen Akzente habe. Die Anlehnung an eine Sühnopfervorstellung, die in Röm 3:24–26; 5:9 und 8:3 zu erkennen sei, „ist für den Gedankengang von 2. Kor. 5 schwerlich anzunehmen“.¹⁴⁰ Bedenkenswert ist Lohses Hinweis, „daß der Apostel sich ganz unterschiedlicher Vorstellungen bedienen kann, um die Heilsbedeutung des Kreuzes auszusagen“.¹⁴¹ Damit kehre ich zurück zu der eingangs gemachten Beobachtung, dass die Rechtfertigungsmetaphorik in 2 Kor 5:21 und Röm 5:8–10, die Versöhnungsmetaphorik in 2 Kor 5:18–20 und Röm 5:10–11, die Loskaufmetaphorik in Gal 3:13, die „Dahingabe für“- und die „Sterben für“-Metaphern nicht alle auf der gleichen Ebene liegen.

Zur paulinischen Rezeption der sogenannten Dahingabe-Formulierungen kann ich mich hier nicht äußern.¹⁴² So bleibt die Aufgabe, die paulinische Rezeption der „Sterben für“-Formulierung nachzuzeichnen. Dabei möchte ich den Rahmen eng stecken und nur nach dem positiven Effekt des Todes fragen. Aus diesem Grund werden 1 Kor 8:11 und Röm 14:15, wo unser soteriologischer Basissatz der Begründung der Paränese dient, beiseite gelassen.

Nach 1 Thess 5:9–10 ist das bereits abgeschlossene Sterben Jesu Christi für Paulus und die Thessalonicher verbunden mit der endzeitlichen Rettung des Paulus und der Thessalonicher. Von 5:2–3 her wird deutlich, dass die *ὁργή* am Tag des Herrn plötzlich *ὄλεθρος*, Vernichtung,¹⁴³ und somit den Tod für alle bringt. Die Glaubenden haben aber Hoffnung: Der Sohn, der von dem lebendigen und wahren Gott von den Toten auf-erweckt wurde (1:10) und nun als *κύριος* herrscht, wird die Glaubenden

¹⁴⁰ E. Lohse, *Paulus: Eine Biographie* (München: Beck, 1996), 166.

¹⁴¹ Lohse, *Paulus*, 166.

¹⁴² Vgl. dazu V.P. Furnish, „He Gave Himself [Was Given] Up ...: Paul's Use of a Christological Assertion,“ in *The Future of Christology* (hg. A.J. Malherbe und W.A. Meeks; Minneapolis: Fortress, 1993), 109–123; jetzt auch Breytenbach, „Septuagint Version“ (→ ch. 4), und Eschner, *Gestorben und hingegeben*, 2.163–317.

¹⁴³ Vgl. Bauer, s.v.

aus dem Zorngericht Gottes retten. Diese Hoffnung, die Paulus mit den Thessalonichern teilt, kann er auch positiv fassen, und zwar mit einem ἵνα-Nebensatz, angeschlossen an die geprägte Wendung τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν. Ziel des Sterbens Jesu Christi war es, dass die Thessalonicher und Paulus mit ihm leben werden. Paulus greift hier somit auf die Formelsprache zurück und sieht den Effekt des „Sterbens für“ darin, dass die Thessalonicher, ob sie nun, | wenn der Herr vom Himmel herunter kommen wird, bereits entschlafen sind oder noch leben, zusammen mit dem auferweckten Herrn leben werden. Wieso Paulus meint, dass der Tod Jesu Christi „für“ ein Zusammenleben mit ihrem Herrn bewirkt, ist von Vers 9 her zu beantworten: Das Sterben Jesu Christi entzieht diejenigen, für die er gestorben ist, der Vernichtung im endzeitlichen Zorngericht. Paulus verwendet die formelhafte Wendung in 1 Thess 5:10 also in einem Kontext, in dem Rettung aus der Todesgefahr mitschwingt, der Fokus aber auf dem weiteren Effekt des „Sterbens für“ liegt. Dies ist wohl so, weil die Partizipialwendung den auferweckten Herrn bestimmt, der Effekt des „Sterbens für“ aus der Perspektive der Auferweckung des Sohnes gefasst wurde. Damit ist ein erstes Kennzeichen der paulinischen Rezeption der Tradition erarbeitet. Auf welche Weise das „Sterben für“ jedoch das Leben mit Jesus Christus ermöglicht, wird nicht gesagt.

Hier hilft 2 Kor 5:14–21 weiter. Es ist nicht möglich, auf alle Einzelprobleme dieses schwierigen Textes hier einzugehen.¹⁴⁴ Eines darf aber von vornherein gesagt werden: Paulus greift in 2 Kor 5:14–15 auf die formelhafte Wendung „Christus ist gestorben für“ zurück, damit er ab Vers 18 seine Rolle als Botschafter der Versöhnungsbotschaft an die Korinther verdeutlichen kann. Wie sehr Paulus hier auf den ursprünglichen Herkunftsbereich seiner Metapher zurückgreift, wird daran deutlich, dass das Sterben des Einen als Tat der Liebe, die Christus dem Paulus erweist, eingeführt wird. Der Effekt des Todes „für“ liegt darin, dass er Paulus in den Stand setzt zu verdeutlichen, wie er, der Christus κατὰ σάρκα beurteilte, zum Apostel der Versöhnungsbotschaft wurde. An Vers 14, der im Rahmen der Apologie seines Apostolates steht, wird ein zweites Merkmal der paulinischen Rezeption des Gedankens des Todes „für“ deutlich: „Wenn einer für alle gestorben ist, folgt daraus, dass sie alle gestorben sind.“ Die Folgerung des Sterbens des Einen für alle ist nicht, dass sie leben, sondern dass sie tot sind. Paulus rezipiert also die Vorstellung in

¹⁴⁴ Vgl. für eine ausführliche Interpretation des Abschnitts Breytenbach, *Versöhnung*, 125–132. Die dort von mir vorgenommene Analyse ist allerdings von einem unklaren Sühnebegriff belastet.

einer ihm sehr eigenen Weise. Lesen wir diese Aussage in ihrem syntaktischen Zusammenhang, der bis Vers 17 reicht, wird klar, dass der Tod Christi „für“ alle „in Christus“ das alte Sein des Menschen beendet, so dass das Alte vergangen ist. Dies gilt auch für Paulus, der in Vers 16 auf seine fehlerhafte Beurteilung Christi als etwas Vergangenes zurückblicken kann. Wie ist es aber möglich, dass Paulus in Vers 17 auch von sich sagen kann, „das Alte ist vergangen“? Hier hilft Vers 21 weiter. Interpretieren wir Vers 14 von der Metonymie in Vers 21 her, kann man sagen: Christus ist als Sünder „für alle“ gestorben. Durch den Tod Christi „für alle“, d.h., weil Christus als Repräsentant aller Menschen als Sünder auch
 473 für Paulus gestorben ist, hat er den Tod aller Menschen, auch den | des Paulus, übernommen. Der vorchristliche Paulus ist tot. Nur so wurde es möglich, dass Gott Paulus in eine freundschaftliche Relation mit sich brachte (καταλλάσσειν).¹⁴⁵ Durch den Tod Christi versöhnte—so ist das διὰ Χριστοῦ in Vers 18 zu deuten—Gott Paulus mit sich (V. 18). In 2 Kor 5:14 greift Paulus also auf die „Sterben für“-Formulierung als Ermöglichungsgrund für seinen Dienst der Versöhnung zurück. Paulus als Botschafter (πρεσβευτής) der Versöhnung kann es nur geben, weil der alte Paulus nicht mehr lebt. Das Sterben Christi als Sünder vernichtete die Vergangenheit des Sünders Paulus und machte eine neue Beziehung zu Gott möglich. Ein drittes Merkmal der paulinischen Rezeption liegt in dem ὑπὲρ πάντων in Vers 14. Diese Universalisierung der Wirkung des „Sterbens Christi für“ korrespondiert der Universalität der von Gott ausgehenden Versöhnung in Vers 19. Durch Christus versöhnte Gott die Menschenwelt mit sich. Für Paulus ist Christus als Sünder ὑπὲρ ἡμῶν gestorben, d.h. er ist „für alle“ gestorben.

Dass die Universalisierung des Todeseffektes mit Pauli Auffassung von der alles verderbenden Macht der Sünde zusammenhängt, zeigt auch Röm 5:6–8. Man setzt am besten bei Vers 8 ein, denn hier ist die Intention des Textes am besten zu fassen. Wiederum wird das „Sterben Christi für“ mit dem Liebesmotiv verbunden, diesmal als Erweis der Liebe Gottes für die Sünder. Mit dem aufwendigen *genitivus absolutus* in Vers 8 bestimmt Paulus nämlich das „wir“ als Sünder und verwendet so wieder seinen Gedanken von 2 Kor 5:14–21. Analog zum Versöhnungsbild in 2 Kor 5:14–18 dient der Gedanke des „Sterbens für“ in Röm 5:6–8 dazu, den Tod Christi als Ermöglichungsgrund der Rechtfertigung der Gottlosen anzuführen. Damit wird eine vierte Eigentümlichkeit der paulinischen

¹⁴⁵ Vgl. zu dieser Deutung des καταλλάγή-Begriffes Breytenbach, *Versöhnung*, *passim*.

Verwendung des „Sterbens Christi für“ deutlich. Christus ist für die gestorben, die in moralischer Hinsicht schwach, gottlose Übertreter des Gesetzes waren. Vor dem Hintergrund des „Sterben für“-Gedankens fällt es auf, dass der positive Effekt des Todes Menschen betrifft, für die keiner sonst sterben würde, wie Paulus auch in Vers 7 impliziert. Wie das „Sterben Christi für“ die Rechtfertigung der Gottlosen bewirkt, ist analog zu 2 Kor 5:14–21 zu fassen.

Auf der Basis aller drei Texte sind noch zwei Aspekte hervorzuheben. Paulus depersonalisiert den „Sterben für“-Gedanken nicht wie die Tradition 1 Kor 15:3. Wie es in der griechischen Tradition des Stellvertretungstodes üblich ist, betrifft das Sterben Christi Personen. Wie dort werden die Menschen aus einer ausweglosen, lebensbedrohlichen Lage gerettet. Paulus rezipiert den hellenistischen Gedanken demnach im Lichte der urchristlichen Tradition von 1 Kor 15:3. Bei ihm geht es jedoch nicht um | das Sterben zur Fortschaffung der Folgen der Sünden, sondern persona- 474 lisiert um ein Sterben zur Vernichtung aller Sünder.

Aus 1 Thess 5:9–10 und Röm 5:8–9 ist zu erkennen, dass der Tod Christi „für“ die Rettung aus dem tödlichen endzeitlichen Zorngericht bewirkt. Der Gedanke des Entkommens aus einer ausweglosen Situation, der uns seit Euripides begegnete, ist also durchweg beibehalten.

Aus den beiden letzten Texten 2 Kor 5 und Röm 5 ist eine letzte Konsequenz zu ziehen. Dass der Tod Christi dem gottlosen und gottesfeindlichen Sein des Menschen ein Ende setzt, liegt der Versöhnung und der Rechtfertigung zugrunde. Paulus beschreibt die Wirkung des Sterbens Christi mit wechselnden Metaphern: zukünftig zusammen mit Christus leben, gegenwärtig versöhnt sein, gerechtfertigt sein. Weil sowohl die Versöhnungs- als auch die Rechtfertigungsmetaphorik nur gelegentlich den Effekt des „Sterbens für“ verdeutlichen, sind sie als grundlegende Kategorien zur Beschreibung des paulinischen Verständnisses des Todes Christi ungeeignet. Der Ansatzpunkt zur Beschreibung der paulinischen Deutung des Todes Christi liegt vielmehr, wenn man einen solchen sucht, in den „Sterben für“- und den hier nicht behandelten Hingabe „für“- und sonstigen ὑπέρ-Formulierungen.

Zusammenfassung

Ein Versuch, meine knappe Exegese zusammenzufassen, kann nur fehlschlagen. Daher will ich meine Thesen zu dem zur Debatte stehenden Problem abschließen, indem ich die Thesen meines letzten Abschnittes zusammenfasse.

Paulus modifiziert die frühchristliche Tradition in zweifacher Hinsicht: Er benutzt die Metapher des „Sterbens für“, um auszudrücken, dass der Tod Christi alle Sünder betrifft, d.h. die gesamte Menschheit. Somit verallgemeinert er die Tradition, dass „Christus für *unsere* Sünden starb“. Zweitens personifiziert er die Wirkung des Todes: Der Tod Christi hat nicht nur die Folge der Sünde, den Tod, beseitigt; Christi Sterben als Sünder „für alle Sünder“ (2 Kor 5:14, 21) beendet das Leben der Gottlosen (Röm 5:6), so wie er auch den feindlichen vor-christlichen Paulus beseitigt (2 Kor 5:14, 17).

Wie benutzte Paulus den Begriff des „Sterbens für“? Von seinem ersten Brief an (1 Thess 5:9–10) folgt Paulus der Tradition (1 Kor 15:3–8), indem er das „Sterben Christi für“ im Lichte seiner Auferweckung interpretierte. So konnte der Tod als die Beendigung aller sündhaften menschlichen Existenz und damit als Basis für eine neue Beziehung zu Gott verstanden werden. Wenn er die Wirkung des Todes Christi „für“ erklärt, drückt Paulus diese Alternative entweder mit der Metapher der Versöhnung oder der der Rechtfertigung aus. Als gerechtfertigte Freunde Gottes werden die Gläubigen gerettet von der *ὀργή*.

475 Weder das Bild der Versöhnung noch das der Rechtfertigung haben denselben | fundamentalen Status bei der Beschreibung der paulinischen Soteriologie wie die Wendung Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν, für deren Interpretation man keinen Opfergedanken benötigt.

PART TWO

GOD'S GRACE, RECONCILIATION, TRIUMPH
AND SALVATION IN PAUL'S LETTERS

CHAPTER SIX

DER EINZIGE GOTT— VATER DER BARMHERZIGKEIT: TORATEXTE ALS GRUNDLAGE DES PAULINISCHEN REDENS VON GOTT*

1. Einleitung

Die paulinische Verkündigung geht von Gott aus. Er sandte Paulus als Apostel hinaus,¹ und Paulus spricht oft von dem Evangelium als δύναμις θεοῦ (Röm 1:16). Auch das Wort, das er verkündet, ist die δύναμις θεοῦ (1 Kor 1:18, 24; 2:5). Das Evangelium wird an mehreren Stellen das Evangelium Gottes genannt (Röm 1:1; 15:16; 2 Kor 11:7; 1 Thess 2:2, 8 f.). Wie redet Paulus über den, von dem die Frohbotschaft und seine eigene Sendung ausgehen?² Wir werden im Folgenden an Hand einer Auswahl wichtiger Texte des Paulus aufzeigen,³ dass Paulus seine *theo*-logischen Formulierungen an urchristliche, liturgische Tradition anlehnt, die ihrerseits die Tora-Rezeption des griechisch sprechenden Frühjudentums sowohl in der Sprache als auch in der Sache aufnimmt. Es zeigt sich somit, dass die *theo*-logischen Grundsätze der Verkündigung des Paulus vor allem im urchristlichen Bekenntnis und Lobpreis beheimatet waren.

* Gekürzte Fassung eines zuerst in *BTZ* 22 (2005): 37–54, veröffentlichten Aufsatzes. Verweise auf in diesem Band enthaltene Artikel sind folgendermaßen gekennzeichnet: (→ ch. in diesem Band).

¹ Der Apostolatsbegriff legt den Fokus auf die Aussendung. Vgl. dazu C. Gerber, *Paulus und seine „Kinder“: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (BZNW 136; Berlin: de Gruyter, 2005), § 4.1.

² Es ist das Verdienst A. Lindemanns, diese Frage in den Blick gerückt zu haben: A. Lindemann, „Die Rede von Gott in der paulinischen Theologie,“ *TGl* 69 (1979): 357–376.

³ Den ausgewählten Texten ist gemeinsam, dass sich ihre Formulierungsweise an vorpaulinische Traditionen anlehnt.

2. Der einzige Gott (1 Kor 8:6)

εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν⁴

Der Grundtext für die „Jahwe-allein-Bewegung“⁵ ist Dtn 6:4–5. Der Text besteht aus einem Höraufruf, einem zweiteiligen Bekenntnis zu Gott und
 38 einer Aufforderung an Israel, ihm zu dienen: |

„Höre Israel“
 JHWH ist unser Gott
 JHWH ist einer/einzig
 Darum sollst du JHWH, deinen Gott, lieben
 mit deinem ganzen Herzen
 und mit deiner ganzen Seele
 und mit deiner ganzen Kraft.

Dieses Bekenntnis begründet eine exklusive Jahweverehrung. Die Liebe zu Jahwe wird verwirklicht, wenn das Gesetz eingehalten wird. Dies ist offensichtlich, wenn man Dtn 6:6–9 liest, d.h. die Verse, die dem grundlegenden Bekenntnis dicht folgen (s.u.). In den alten griechischen Übersetzungen des Gesetzes wird die Bedeutung des Bekenntnisses ein wenig offen gelassen: Ἀκουε, Ἰσραηλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν.

Wieso übersetzte die LXX so? Die Übersetzung mit κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν kann sowohl aus zwei Nominalsätzen bestehen („der Herr ist unser Gott, der Herr ist einer“) oder auch gefasst werden als: „der Herr unser Gott ist einer“. In beiden Fällen übersetzt das „der Herr ist einer“—κύριος εἷς ἐστίν—das hebräische יהוה אחד. Dabei entsteht die Frage, vor welchem Hintergrund die Formulierung griechischen Zuhörern verständlich war. Bei ihnen kann man ja nicht das שמע voraussetzen. Mit der Formulierung εἷς θεός greift die LXX-Übersetzung eine bekannte griechische Formel auf.⁶

⁴ „Nur einer ist Gott, der Vater, von dem her alles ist, und wir auf ihn hin.“

⁵ So E. Zenger, „Der Monotheismus Israels: Entstehung—Profil—Relevanz,“ in *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (hg. T. Söding; QD 196; Freiburg: Herder, 2003), 9–52, 39.

⁶ Vgl. zum Folgenden D. Zeller, „Der eine Gott und der eine Herr Jesus Christus: Religionsgeschichtliche Überlegungen,“ in *Der lebendige Gott: Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (hg. T. Söding; NTAbh 31; Münster: Aschendorff, 1996), 34–49; C. Zimmermann, *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten frühchristlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont* (AJEC 69; Leiden: Brill, 2007).

Bereits die Vorsokratiker haben Zeus als höchsten Gott auf dem Olympe gefeiert. Xenophanes von Kolophon konnte von ihm sagen: „Einer ist Gott (εἷς θεός), unter Göttern und Menschen der Größte.“⁷ Später konnte der Platonschüler Xenokrates die μόνος, die Einheit, als höchsten Gott bestimmen.⁸ Das Griechentum bleibt aber damit in einem hierarchischen Schema. Der eine Gott ist der höchste Gott im Rahmen der Hierarchie der Götter. Eine monotheistische Grundhaltung war angesichts des Vielgöttertums auch nicht zu erwarten. Was sich allerdings zeigt, sind Formen der Monolatrie. Vor allem Dionysos und die aus Ägypten stammenden Götter Isis und Serapis werden bevorzugt allein verehrt. Dabei wird die Gottheit dann eher mit dem Epitheton μόνος bezeichnet, wie auch aus den Isis- und Orphischen Hymnen zu ersehen ist. Die Bezeichnung εἷς kommt gelegentlich vor, wie z.B. in εἷς Διόνυσος, εἷς Ζεὺς Σάραπις.

Diese kleine Ausführung zeigt uns, dass die εἷς θεός-Formel in der griechischen Übersetzung von Dtn 6:4 die Aufnahme des biblischen Monotheismus-Glaubens im griechischen Gewand ist. Die Formulierung εἷς θεός—ein Gott—ging schon früh in das urchristliche Bekenntnis ein. Das belegt die eingangs zitierte Stelle aus dem Ersten Korintherbrief. Paulus zitiert in Kapitel 8:6 ein urchristliches Bekenntnis, das auf Dtn 6:4 in der griechischen Fassung zurückgreift. Man kann in der εἷς | 39 θεός-Formulierung, die sich bei Paulus auch in Gal 3:20 und Röm 3:30 zeigt, die griechische Form des שמע erkennen. Für Paulus, aber auch für andere im Urchristentum,⁹ gilt selbstverständlich das israelitisch-jüdische Grundbekenntnis. Das Bekenntnis von 1 Kor 8:6 schließt nach dem Urteil des Paulus (ἡμῶν) die Annahme der Existenz anderer Götter aus, wie Paulus in 1 Kor 8:4 formuliert: οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. Keiner ist Gott außer einem. Es gibt zwar Mächte, die von Natur aus keine Götter sind (Gal 4:8), Götzenbilder (1 Thess 1:9), Weltelemente (Gal 4:9), den Satan (1 Thess 2:18; 1 Kor 5:5; 2 Kor 2:11) und sonstiges Böses, wie die Sünde, die als Macht verstanden werden. Sie sind aber keine Götter wie der eine. Nur der Gott Abrahams ist Gott (Gal 3:20: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν).

⁷ Diels-Kranz 21 B 23.

⁸ Frg. 15 (Heinze).

⁹ Das ἡμῶν drückt aus, dass es sich hier um das Urteil der Bekennenden (Paulus eingeschlossen) handelt. Vgl. O. Hofius, „Einer ist Gott—einer ist Herr: Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1. Kor 8,6,“ in *Eschatologie und Schöpfung: Festschrift für Erich Gräßer zum siebzigsten Geburtstag* (Hg. M. Evang u.a.; Tübingen: Mohr, 1997), 95–108. Das Bekenntnis zu dem einen Gott zeigt sich auch in der deutero-paulinischen Tradition in Eph 4:5 und in 1 Tim 2:5, aber auch außerhalb der Paulustradition in dem hellenistisch-judenchristlichen Jakobusbrief (2:19). Die Gegner des markinischen Jesus in dem Streitgespräch über die Sündenvergebung wenden ein, niemand könne Sünden vergeben, „außer dem einen Gott“ (εἰ μὴ εἷς ὁ θεός—Mk 2:7; vgl. Lk 5:21: εἰ μὴ μόνος ὁ θεός).

Weil Gott für Paulus der einzige (Röm 3:30), unsichtbare (Röm 1:23), lebendige und wahre Gott ist (vgl. 1 Thess 1:9), ist er für ihn der Gott aller Völker, nicht nur der Juden (Röm 3:29).

Wie tragend das monotheistische Bekenntnis für das junge Christentum wurde, lässt sich an Paulus' Rückgriff auf das Bekenntnis in 1 Kor 8:6 zeigen. Er zitiert das Bekenntnis in einer Situation, wo es um das Problem des Essens von Fleisch geht, das heidnischen Götzen in Korinth geopfert wurde. Am Anfang seiner Ausführungen stellt Paulus schon die Nicht-Existenz der heidnischen Götter fest: „wir wissen, dass es keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer dem einen“ (1 Kor 8:4). Damit sollte die Gefahr, die von der den Götzen geweihten Speise ausgehen könnte, eigentlich von vornherein gebannt sein.¹⁰

Aber das Urchristentum griff nicht nur zur ethischen Orientierung in einer polytheistischen Umgebung auf sein israelitisch-jüdisches Erbe zurück. Paulus' Rechtfertigungslehre hat ebenfalls eine monotheistische Grundlage. In diesem Zusammenhang genügt es, auf Röm 3:30 hinzuweisen.¹¹ Gott kann nicht nur ein Gott der Juden sein. Als einziger Gott hat er einen universalen Anspruch auf den ganzen Kosmos. Er ist auch der Gott der Heiden, denn es gilt das Bekenntnis: „Gott ist ‚der eine‘.“ Paulus folgert dann: „Er wird aufgrund des Glaubens sowohl die beschnittenen [Juden] als auch die unbeschnittenen [Heiden] gerecht machen“ (Röm 3:30). Die Vorstellung der Einzigkeit Gottes hat somit Implikationen für die Soteriologie. Der Einzige, der Gott ist, rechtfertigt beschnittene Juden und unbeschnittene Heiden auf Grund des Glaubens

40 (Röm 3:30; vgl. Gal 3:8). |

Mit der Aufnahme von Dtn 6:4f. steht Paulus nicht allein im Urchristentum. In Mk 12:29 ff. wird Dtn 6:4 zitiert: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr.“ Als ein Schriftgelehrter Jesus nach dem größten Gebot fragte, antwortete Jesus nach der markinischen Erzählung eben mit diesem Grundbekenntnis (Mk 12:28 ff.).¹² Es ist offensichtlich, warum der markinische Jesus diesen Text zitierte, wenn man Dtn 6:6–9 liest, d.h. die Verse, die dem grundlegenden Bekenntnis dicht folgen (Dtn 6:6–9):

¹⁰ 1 Kor 10:23–11,1 zeigt, dass Paulus das Problem in Korinth differenziert betrachtete.

¹¹ Vgl. E. Gräßer, „Ein einziger ist Gott“ (Röm 3,30): Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus, in *„Ich will euer Gott werden“: Beispiele biblischen Redens von Gott* (hg. H. Merklein und E. Zenger; SBS 100; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1981), 177–205.

¹² Die markinische Fassung des großen Gebotes setzt sich damit von der matthäischen und lukanischen Redaktion ab, die beiden lassen Dtn 6:4 fallen. Der Grund dafür kann darin liegen, dass die Abgrenzung von dem Vielgötzentum im Kontext des Vorlesens des Markusevangeliums notwendig war, während Dtn 6:4 bei Mt und Lk vorausgesetzt wird.

(6) Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen ... (8) Du sollst sie als Zeichen um das Handgelenk binden. Sie sollen zum Schmuck auf deiner Stirn werden. (9) Du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses und in deine Stadttore schreiben.

In der Zeit des Zweiten Tempels, und das zeigen uns Funde, die in den Höhlen am Toten Meer gemacht wurden, trug man u.a. diesen Gesetzestext als Schmuck an der Stirn.¹³ Die urchristliche Überlieferung knüpft an die Verbindung des Bekenntnisses mit dem Aufruf zur Einhaltung des Gesetzes in Dtn 6:4–9 an. Das Doppelgebot, das Liebe zum Herrn und zum Nächsten fordert, setzt das monotheistische Grundbekenntnis Israels voraus, das in nach-exilischer Zeit längst zum monotheistischen Bekenntnis geworden war.¹⁴ Dieser von der markinischen Überlieferung übernommene Zusammenhang zwischen Bekenntnis und Lebensgestaltung zeigt das bleibende theo-logische Erbe Israels an das Christentum.

Als erster Christ, von dem der Nachwelt etwas Schriftliches überliefert ist, hat Paulus dem Christentum nicht nur das von Israel über das Frühjudentum übernommene Grundbekenntnis „für uns ist nur einer Gott“ hinterlassen. Röm 9:5 zeigt ein zweites liturgisches Element, einen Lobpreis:

ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.¹⁵

Dem über allem waltenden Gott gebührt alles Lob. Sowohl im Bekenntnis, das eine das Handeln lenkende Rolle hat, als auch im Lobpreis, hält Paulus daran fest, dass es nur einen einzigen Gott gibt. Dieser ist der Schöpfer des Alls, über dem er ist. Die Akklamation bringt zum Ausdruck, dass das Leben derer, die sie gemeinsam aussprechen, unter der Obhut des einzigen Gottes als höchste Instanz geführt wird.

3. *Der einzige Gott, der Vater (1 Kor 8:6)*

εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν

Doch die Gottesvorstellung des Paulus ist nicht nur jüdisch. In 1 Kor 8:6 spricht er nicht vom Gott der Väter, vom Gott Abrahams, Israels oder Jakobs. Das Bekenntnis in 1 Kor 8:6 lautet εἷς θεὸς ὁ πατήρ. Dass für

¹³ Man nennt solche Gebetsriemen Phylakteria; vgl. 4Q128–148.

¹⁴ Vgl. dazu Zenger, „Monotheismus“, sowie M. Köckert, „Wandlungen Gottes im antiken Israel“, *BTZ* 22 (2005): 3–36.

¹⁵ „Der über allem Seiende, Gott, (sei) gelobt in Ewigkeit, Amen.“

das früheste Christentum Gott Vater der Menschen ist, geht auf Jesus von Nazareth zurück, der seine Jünger gelehrt hat zu beten „Vater“.¹⁶ Diesem nahen Verhältnis zwischen Gott und Gläubigen gibt Paulus Ausdruck, wenn er von Gott als *πατήρ* spricht.

Das Herrengebet zeigt, wie wichtig die Vorstellung des zum Heil kommenden Gottes für Jesus von Nazareth war. Kennzeichnend für Jesu Gottesverhältnis ist allerdings, dass er, wie er auch seine Jünger lehrte, den Menschen Gott als Vater vermittelte. In der israelitisch-frühjüdischen Tradition wird des Öfteren von Gottes Vaterschaft ausgegangen. Dabei stehen vor allem Gottes Autorität, seine Barmherzigkeit und seine Güte im Vordergrund. Man denkt hier z.B. an Stellen wie Jes 63:12; 64:7; Ps 89:27¹⁷ und frühjüdisch an Sir 23:1, 4; 51:10.¹⁸ Jesus greift diese, auch in Qumran belegte Tradition,¹⁹ Gott Vater zu nennen, in seiner Gebetssprache auf. Er lehrt seine Jünger, Gott im Gebet als Vater, *αββα*, anzureden (Lk^Q 11:2 formuliert in griechischen Übersetzung *πάτερ*). In der Vergangenheit wurde vor allem angesichts der Forschung von Joachim Jeremias davon ausgegangen, dass *אבא* ein aramäisches Wort der Kindersprache sei, das soviel bedeute wie „Papa“.²⁰ Neuere Forschungen zeigen allerdings, dass die sprachliche Grundlage für diese These nicht gegeben ist, und man davon ausgehen sollte, dass *אבא* als aramäischer Ausdruck (*status determinatus*) in einer grammatikalischen Form vorliegt, die der Funktion eines Vokativs entspricht. Das Wort kommt von *אב* und bedeutet „Vater“.²¹ Dass Jesus im Gebet Gott direkt als Vater anredet, scheint für ihn selbst und auch für seine Jünger kennzeichnend gewesen zu sein. In der Markuserzählung wird der markinische Jesus noch in Erinnerung an diese Praxis in Getsemani als so sprechend geschildert: „Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst“ (Mk 14:36). Diese Anrede ist fest in Jesu Verkündigung der Herrschaft Gottes verankert, denn das Herrengebet beginnt ja: „Vater, dein Name werde geheiligt, dein Reich komme!“

¹⁶ Zu *אבא*, *πατήρ* s.u.

¹⁷ Vgl. A. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes* (Gütersloh: Gütersloher, 2000).

¹⁸ Vgl. die weiteren Belege bei A. Strotmann, „Mein Vater bist Du!“ (Sir 51,10): Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (Frankfurter Theologische Studien 39; Frankfurt a.M.: Knecht, 1991).

¹⁹ Vgl. 1QH^a IX, 35; 4Q 372 I, 16; 4Q460 5 I, 5.

²⁰ Vgl. J. Jeremias, *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck, 1966), 145–152.

²¹ Vgl. G. Schelbert, „Abba, Vater! Stand der Frage“, FZPhTh 40 (1993): 259–281. Zur Sache vgl. J.A. Fitzmyer, „Abba and Jesus' Relation to God“, in *A cause de l'Évangile: Études sur les Synoptiques et les Actes* (LD 123; Paris: du Cerf, 1985), 14–38; J. Barr, „Abba Isn't 'Daddy'“, JTS 39 (1988): 28–47.

Die nachösterliche Gemeinde greift die jesuanische Tradition der Anrede Gottes mit אבנא auf. Paulus kennt diese Gebetssprache. Der bei der Taufe verliehene Geist macht die auf Christus Getauften zu Kindern Gottes. Mit ihnen ruft auch er im Gebet „αββα ὁ πατήρ“ (Röm 8:15; Gal 4:6).

Die Vaterschaft Gottes zeigt sich aber nicht nur in der Aufnahme der jesuanischen Gebetstradition und im urchristlichen Gottesbekenntnis. Auch andere liturgische Traditionen, vor allem die von Paulus in die Briefeinführungen aufgenommenen Segenswünsche, greifen die Vaterbezeichnung auf (Gal 1:3; 1 Kor 1:3; 2 Kor 1:2; Phlm 3; Röm 1:7; Phil 1:2):

εὐχὴν ἀπὸ θεοῦ πατρὸς.

Hier steht das hebräische שלום im Hintergrund. Es geht um das umfassende Heil, in dem der Mensch als Glaubender steht (Röm 5:1). Dass Gott den Frieden gewährt, ist Ausdruck seiner väterlichen Fürsorge. Er schützt und bewahrt die Gemeindemitglieder, die sich zu ihm als Vater bekennen und ihn im Gebet als Vater anrufen. 42

Paulus erwähnt die Vaterschaft Gottes auch im Zusammenhang mit dem Christusgeschehen. Nach Röm 6:4 geht für Paulus die Auferweckung Jesu auf die δόξα des Vaters zurück. Es ist Gott, der Vater, der ihn von den Toten auferweckte (Gal 1:2). Da die Auferweckung und Erhöhung Jesu Tat Gottes des Vaters ist, bekennt der/die Christ/in sich zu Jesus als „Herrn“ zur Ehre Gottes des Vaters (Phil 2:11). Aber wie bei den anderen Gottesbezeichnungen ist die Vorstellung, dass Gott Vater ist, nicht nur in den homologischen Aussagen verankert, sondern auch für die gottesdienstliche Doxologie tragend. Das von Paulus angestimmte Gotteslob ist ein ewiges Lob „unseres“ Vaters (Phil 4:20), des Vaters Jesu Christi (2 Kor 11:31). Er ruft unter Aufnahme der liturgischen Tradition (vgl. 1 Clem. 34:7) die Römer auf, einträchtig in einen Lobpreis einzustimmen (Röm 15:6):

ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.²²

Der Gott, dem das einstimmige, wie aus einem Munde gesprochene Lob in der Versammlung der an Christus Glaubenden gilt, ist der Vater des Herrn Jesus Christus. Dieses Lob wird ausgesprochen im Vertrauen

²² „damit ihr einmütig mit einem Munde Gott lobt, den Vater unseres Herrn Jesus Christus.“

darauf, dass das eigene Leben gemeinsam mit den Lebenswegen der Mitlobenden unter der Vorsorge und Liebe des Vaters steht, der alles mit seinem Sohn gab (Röm 8:32 f.).

4. Der einzige Gott, der Vater, der Schöpfer des Alls (1 Kor 8:6)

εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν

Nicht nur das Grundbekenntnis Dtn 6:4, sondern auch der Gesetzestext in Ex 20:11 spielt eine wichtige Rolle in der frühjüdischen und somit auch urchristlichen Theologie-Bildung. In Kombination mit Ps 146:6 geht es um den Grundgedanken, dass Gott Schöpfer von Himmel, Erde und Meer und allem darin ist. Ex 20:11 ist hier sicher der leitende Text:

Denn in sechs Tagen hat der HERR Himmel und Erde gemacht
und das Meer und alles, was darinnen ist,
und ruhte am siebenten Tage.
Darum segnete der HERR den Sabbattag und heiligte ihn.

43 Bevor wir zum von Paulus zitierten Bekenntnis in 1 Kor 8:6 zurückkehren, ist zu fragen, wie die neutestamentlichen Autoren über den Schöpfer, das Erschaffen und die Schöpfung reden. Der urchristliche Gebrauch dieser Wortgruppen zur Bezeichnung von Gott als Schöpfer, der Welt als Schöpfung und dem von Gott Gemach | ten als Geschöpf setzt ihre Verwendung in der Septuaginta und deren Einfluss auf die Sprache des hellenistischen Judentums voraus. Der über den Dekalog rezipierte israelitische Glaube, dass der einzige und lebendige Gott Himmel, Erde, Meer und alles, was in ihnen ist, schuf (ἐποίησεν), wurde zur Richtschnur des Frühjudentums²³ in seiner Auseinandersetzung mit dem heidnischen Polytheismus,²⁴ so dass das hellenisierte Judenchristentum hier anknüpfen konnte. Bei manchen neutestamentlichen Schöpfungsaussagen stehen die Formulierungen des Dekalogs (Ex 20:11) sowie des Ps 146:6 im Hintergrund: „Denn sechs Tage lang hat Jahwe den Himmel und die Erde, das Meer und alles, was darin ist, gemacht.“²⁵

²³ Vgl. G. Delling, „Geprägte partizipiale Gottesaussagen in der urchristlichen Verkündigung,“ in *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum* (Göttingen: Vandenhoeck, 1970), 401–416, 403–405 und Aristasbrief 16:2; Eupolemos 9.31.1; 33.1; 34.1; *Jos. Asen.* 9:5; 12:2; *Jub.* 2:2; 11:16 f.

²⁴ Vgl. C. Breytenbach, „Schöpfung III. Neues Testament,“ *TRE* 30 (1999): 283–292, 284 f.

²⁵ Vgl. Apg 4:24; 14:15; 17:24; Offb 5:13; 10:6; 14:7.

Bei den hellenisierten Judenchristen zeigt sich eine von der Stoa beeinflusste Redeweise, die ebenfalls über das hellenistische Judentum vermittelt wurde. Anstatt von Himmel, Erde, Meer und allem, was darin ist zu sprechen, formulieren die Texte zusammenfassend: τὰ πάντα (das All). In solchen Fällen (1 Kor 8:6; 11:12; Röm 11:32; Eph 3:9; 1 Tim 3:16; Kol 1:16f.; Apg 17:24) ist die Aufnahme des Schöpfungsglaubens stark von der popularphilosophischen Rezeption der Kosmologie der Stoa beeinflusst,²⁶ ein Prozess, der sich bereits im hellenistischen Judentum nachweisen lässt. Er zeigt sich in dem eingangs zitierten von Paulus übernommenen zweigliedrigen Bekenntnis in 1 Kor 8:6a: „nur einer ist Gott, der Vater, aus dem her das All ist und wir auf ihn hin.“²⁷ Als Schöpfer und Vollender hat das All (τὰ πάντα) seinen Ursprung von ihm her und ist Gott der Vater Ziel christlicher Existenz. Das Leben der Sprecher des Bekenntnisses ist auf Gott ausgerichtet. Das Bekenntnis wirkt formelhaft in verschiedenen Wendungen im Neuen Testament nach.²⁸

Die synoptische Jesusrezeption zeigt, dass Gott als Herr des Himmels und der Erde (Lk 10:21), der seine Geschöpfe versorgt (Lk^Q 12:22–31), verstanden wurde. Gott, der die Welt und alles in ihr erschaffen hat, gibt, wie Lukas Paulus in Apg 17:24 sagen lässt, allen das Leben, den Atem und alles. Der Glaube an den Schöpfer ist somit Kerninhalt des urchristlichen Bekenntnisses zu Gott, wird u.a. Motivation für ein Gebet zu ihm und Anlass, ihn zu verherrlichen. Der Glaube daran, dass Gott alles schuf, dass alles von ihm stammt, dient zur Orientierung bei der Lebensgestaltung. Er wurde bereits Jesus zugeschrieben (Lk 11:40), der sich in der Frage der Reinheit daran orientiert.

Der gleiche Glaubensgrundsatz, dass alles aus Gott ist, ermöglicht es dem ersten christlichen Autor Paulus, alles, auch Speise wie Götzenopferfleisch, als von Gott her stammend zu beurteilen (1 Kor 8:6). Paulus allerdings stellt in Röm 1:25 und | 8:22 den Menschen der Schöpfung gegenüber. Alle Geschöpfe haben dennoch den Grund ihres Lebens vom lebendigen Gott her. 44

Für Paulus, ist „das All“ aus Gott (1 Kor 11:12; zu Röm 11:32 s.u.). Für ihn steht der Glaube an Gott den Schöpfer hinter mancher Aussage. So versteht er in 2 Kor 4:6 die Wirkung, die der Auferweckte auf ihn bei

²⁶ Vgl. E. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig: Teubner, 1923), 241–250.

²⁷ Selbstverständlich kannte auch die griechische Tradition Zeus als Vater, als Schöpfer des Alls; vgl. Platon *Tim.* 28c.

²⁸ In den nachpaulinischen Schriften heißt Gott Schöpfer des Alls (Eph 3:9), das All ist für ihn und durch ihn (Hebr 2:10).

seiner Berufung zum Apostel hatte, im Lichte der Schöpfungstradition in Gen 1:3. Es ist jedoch wichtig zu sehen, welchen Einfluss die Begegnung mit dem Auferstandenen auf die Gottesvorstellung des Paulus ausübte. Paulus hat den Gott, dessen Evangelium er verkündet, nicht nur vom jüdischen Glauben an den einzigen Gott als Schöpfer von Himmel und Erde her verstanden. Als frommer Jude der pharisäischen Richtung hielt er das Bekenntnis zum gekreuzigten Jesus als Messias für Unsinn. Er glaubte nicht, dass Gott diesen Jesus von den Toten auferweckt hatte. Vielmehr versuchte er, die Gemeinde Gottes zu vernichten.

Der grundlegende Wandel im Gottesverständnis des Paulus ist auf die Begegnung auf dem Wege nach Damaskus zurückzuführen. In 2 Kor 6:4 rekurriert er auf dieses für ihn grundlegende Ereignis. Auf dem Weg nach Damaskus lernte Paulus Gott, die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ Gottes, im Angesicht Christi kennen, wie 2 Kor 4:6 eindrücklich aussagt. Wie lernte Paulus Gott kennen? Er sagt ja selbst, dass Gott nur durch Gott selbst erkannt werden kann, bzw. sein Geist kann ihn erkennen (vgl. 1 Kor 3:10 ff.). Die Begegnung mit dem Auferstandenen bringt Paulus zu einer Einsicht, die zentral in seinem Denken ist. Für Paulus den Pharisäer, der die Kirche Gottes verfolgte, war Jesus von Nazareth tot. Gestorben in einer schändlichen Weise, ein Verfluchter am Holz (Gal 3:13). Gott offenbarte ihm seinen Sohn (Gal 1:15 f.), d.h. Paulus sah den erhöhten Herrn (1 Kor 9:1), Christus zeigte sich ihm (1 Kor 15:8). Im Angesicht Christi konnte Paulus die Herrlichkeit, die göttliche Macht Gottes erkennen, der Christus vom Tode auferweckt hat (2 Kor 4:6). Paulus erkannte Gott als den, der die Toten lebendig macht und das Nicht-Sein ins Sein ruft (Röm 4:17) in der Begegnung mit dem Auferweckten. Gott siegte über den Tod (vgl. 1 Kor 15:57). Er ist der Gott, der die Toten auferweckt (2 Kor 1:9). Von dieser Begegnung her machte Paulus sich die urchristliche Glaubensformel zu eigen. Röm 10:9: „Wenn du in deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden.“ „Wenn Gott Christus auferweckt hat, kann er auch durch seine Macht die Glaubenden auferwecken.“ So formuliert Paulus es in 1 Kor 6:14.

In 1 Kor 15:12–15 stellt Paulus einen eindeutigen Zusammenhang zwischen der Auferweckung Christi und der Auferweckung der gestorbenen Gläubigen her. Judenchristen wie Paulus übernahmen nicht nur den israelitisch-frühjüdischen Glauben an die Einzigkeit Gottes (s.o.), sondern auch den schöpfungstheologischen Grundsatz, dass er als lebendiger Gott der Ursprung alles Lebendigen ist (Phil 2:13; vgl. 1 Tim 6:13). Paulus hofft auf die Auferweckung des Leibes, weil er die Schöpfungsmacht Gottes in dem auferweckten Christus kennenlernte. Gott kann das

Nicht-Sein zum Sein werden lassen. Es ist darum verständlich, dass Paulus in 1 Kor 15:35–44 auf die Schöpfungsmacht Gottes zurückgreift, um das Problem zu erläutern, wie die Toten auferstehen und welchen Leib sie haben werden. Diese Einsicht, dass Gott der lebende Schöpfer ist, der die Toten leben | dig macht, ist der theologische Orientierungspunkt im Glauben des Paulus. Seine *Theologie* zeigt sich von der Begegnung mit dem Herrn Jesus Christus her. 45

Die Schöpfungstradition gehört nicht nur zum von Paulus übernommenen urchristlichen Bekenntnis. Wie die Lobpreisungen zeigen, wurde die Vorstellung vom einzigen Gott auch in den gottesdienstlichen Doxologien des hellenistischen Judenchristentums lebendig gehalten. Der Übergang zu der in Röm 11:36 von Paulus aufgenommenen Doxologie formuliert universal:

ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.²⁹

Der Gepriesene ist der Gott Israels. Sein umfassendes Wirken in Zeit und Ewigkeit ist Grundlage für einen Lobpreis im griechischen Gewand.³⁰ Wer in dieses Lob einstimmte, begriff den eigenen Ursprung und alles um sich herum als von Gott herkommend. Auch der Neuanfang der eigenen Existenz wird als Neuschöpfung des einen Urhebers des Alls verstanden.

5. Der lebendige und wahre Gott als der, der die Toten lebendig macht (1 Thess 1:9f.)³¹

αὐτοὶ γάρ ... ἀπαγγέλλουσιν ...
πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων
δουλεῦν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ
καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν,
ὃν ἡγείρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν.³²

²⁹ „Das All ist aus ihm und durch ihn und auf ihn hin. Ihm sei Ehre in Ewigkeit, Amen.“

³⁰ Vgl. Norden, *Theos*, 240–250. Marcus Aurelius *Tà εἰς ἑαυτὸν* 4.23: ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα.

³¹ Vgl. H.-J. Kraus, „Der lebendige Gott: Ein Kapitel biblischer Theologie“ (1967), in *Biblisch-theologische Aufsätze* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1972), 1–36; S. Kreuzer, *Der lebendige Gott: Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung* (BWANT 116; Stuttgart: Kohlhammer, 1983); W. Stenger, „Die Gottesbezeichnung ‚lebendiger Gott‘ im Neuen Testament“, *TTZ* 87 (1978): 61–69.

³² „Denn sie selbst meldeten ... wie ihr euch bekehrtet hin zu Gott, (weg) von den

Es war von Anfang an Grundbestand der urchristlichen Verkündigung, zur Umkehr zum lebendigen Gott, zum einzigen und wahren Gott, zum Schöpfer, aufzurufen (vgl. auch Apg 14:15). Die Bezeichnung θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινός lehnt sich an die verschiedenen Übersetzungen der LXX an. Hierauf ist an dieser Stelle nicht näher einzugehen. Es genügt
 46 eine knappe Zusammenfassung:³³ |

5.1. *Der lebendige und wahre Gott*

Bereits die in Dtn 32:37–41 bezeugte Vorstellung, dass Gott, der sich Mose offenbarte, im Gegensatz zu den Götzen der Völker töten und lebendig machen kann und ewig lebt,³⁴ bildet den Ausgangspunkt für weitere Übersetzungen der LXX³⁵ und für die Bezeichnung θεὸς ζῶν.

Und er wird sagen: ...

(39) „Sehet nun, dass ich's allein bin und ist kein Gott neben mir!

Ich kann töten und lebendig machen,

ich kann schlagen und kann heilen,

und niemand ist da, der aus meiner Hand errettet.

(40) Denn ich will meine Hand zum Himmel heben und will sagen:

So wahr ich ewig lebe:

(41) wenn ich mein blitzendes Schwert schärfe und meine Hand zur Strafe greift, so will ich mich rächen an meinen Feinden und denen, die mich hassen, vergelten.“

Die LXX übersetzt ואמרתי חי אנכי לעולם in Vers 40 mit καὶ ἐρῶ ζῶ ἐγὼ εἰς τὸν αἰῶνα, „und ich werde sagen ich lebe in Ewigkeit.“ Hieraus entwickelt sich die Bezeichnung ὁ θεὸς ζῶν. Dass Paulus die Schwurformel in der LXX-Wiedergabe kennt, zeigt das Zitat von Jes 49:18 in Röm 14:11 (ζῶ ἐγὼ, λέγει κύριος, ὅτι ...), er nimmt aber in 1 Thess 1:9 die

Götzen, dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und seinen Sohn zu erwarten aus den Himmeln, den er erweckte aus [den] Toten, Jesus.“

³³ Vgl. dazu C. Breytenbach, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien: Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes* (AGJU 38; Leiden: Brill, 1996), 60–65.

³⁴ Vgl. Dtn^{LXX} 5:26: τίς γὰρ σάρεξ, ἥτις ἤκουσεν φωνὴν θεοῦ ζῶντος λαλοῦντος ἐκ μέσου τοῦ πυρὸς ὡς ἡμεῖς καὶ ζήσεται;

³⁵ Vgl. z.B. Dan^{LXX} 12:7: καὶ ὤμοσε τὸν ζῶντα εἰς τὸν αἰῶνα θεόν ... für וישבע בַּחַי הַעוֹלָם. Präzise θ': καὶ ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι τὸν αἰῶνα ... Sonst noch die Schwurformel in der 1. Pers., ζῶ ἐγὼ, λέγει κύριος, in Jes 49:18; Jer 22:24; Ez 5:11; 14:16, 18, 20; 16:48; 17:16, 19; 18:3; 20:3, 31, 33; 33:11, 27; 34:8; 35:6, 11; Zef 2:9; Num 14:21: Hier wird das hebräische אֲנִי-חַי ergänzend übersetzt: ἀλλὰ ζῶ ἐγὼ καὶ ζῶν τὸ ὄνομά μου.

Bezeichnung „der lebendige Gott“ auf. Auch dies ist eine Bezeichnung, die im Frühjudentum sehr verbreitet war.³⁶ |

47

Die Wendung θεὸς ζῶν im Urchristentum steht in der israelitisch-jüdischen Tradition, einer monotheistischen Tradition, an der das Judentum der Diaspora in Übereinstimmung mit der jüdischen Synagoge und in Abgrenzung vom heidnischen Polytheismus festhielt.³⁷ Der erste Beleg dieser Verkündigung der Christen ist bei Paulus in 1 Thess 1:9 zu finden. Der lebendige Gott ist es, der seinen Sohn Jesus von den Toten auferweckte. Der Geist des lebendigen Gottes ist es, der der Gemeinde in Korinth Gestalt gibt (2 Kor 3:13). Der Höchste lebt nach urchristlicher Auffassung nicht in einem von Menschenhänden gemachten Tempel (vgl. Apg 7:48), sondern in den Glaubenden, die Paulus kollektiv als Tempel (2 Kor 6:16) bzw. als Söhne (Röm 9:26) des lebendigen Gottes bezeichnet. Wie der gekreuzigte Jesus vom lebendigen Gott von den Toten auferweckt wurde, so verdanken die Glaubenden ihre Existenz als Gemeinde dem Geist des lebendigen Gottes.

Die Prädikation von Gott als wahren Gott in 1 Thess 1:9 steht in einem breiteren Kontext bei Paulus. Er spricht von der Wahrheit Gottes (Röm 1:25), der als einziger Gott denen gegenüber steht, die von Natur aus keine Götter sind (Gal 4:6).³⁸ Wichtig im Zusammenhang von 1 Thess 1:9 ist die Verortung der ἀληθινός-Terminologie in Bezug auf den lebendigen Gott. Dass dem Lebendigen das Prädikat „wahr“ hinzugefügt wird, ist angesichts des israelitisch-jüdischen Monotheismus verständlich. Man rühmt die Worte und die Werke und vor allem das | Rich- 48
ten Gottes als gerecht und wahr (ἀληθινός).³⁹ Ab dem 1. Jh. v.Chr. kam es in Abgrenzung von den heidnischen Herrschern und Göttern zu dem Bekenntnis κύριε τοῦ Ἰσραὴλ ἀληθινὸς εἶ.⁴⁰

Auch die Aussage in 1 Thess 1:9 f. könnte als Abgrenzung vom heidnischen Polytheismus interpretiert werden. Die Abkehr von den Götzenbildern zum lebendigen und wahren Gott bleibt die grundlegende Veränderung im Leben der Thessalonicher. Sie haben die Götzenbilder hinter sich gelassen. Sie dienen dem lebendigen und wahren Gott, nicht den in Thessalonich als Gott und Gottessohn verehrten Julius Caesar

³⁶ Vgl. → ch. 7, Abschnitt 1.2.

³⁷ Vgl. Apg 14:15 (dazu Breytenbach, *Paulus*, 67–73), Hebr 6:1; 9:14 (dazu Zimmermann, *Namen*).

³⁸ In der johanneischen Tradition hat die Wahrheitsterminologie in der Gottesprädikation bekanntlich verstärkte Aufnahme gefunden (Joh 17:3; 1 Joh 5:20; Offb 3:7).

³⁹ Vgl. Ps^{LXX} 18:10; Dan 3:27–31; Tob 3:2, 5.

⁴⁰ 1 Esd 8:86.

und Augustus,⁴¹ oder dem Schutzgott der Handwerker namens Kabiros.⁴² Ihre neue theo-logische Orientierung geht dem Vertrauen auf den Sohn voran. Sie erwarten den auferweckten Jesus als Retter, weil er Sohn des lebendigen und wahren Gottes ist, nicht den in Thessalonich als Gottessohn verehrten Augustus,⁴³ der mit seinem Vater zu den Götzenbildern gehört. |

5.2. *Der, der die Toten lebendig macht*

Nach 1 Thess 1:9 hat die Auferweckung Jesu von den Toten ihren Grund darin, dass Gott, der ihn auferweckte, der Lebendige ist. Als wahrer Gott wird er von den falschen Götzenbildern unterschieden. In Dtn 32:39 wird die Einzigkeit Gottes mit seiner Verfügung über Leben und Tod verbunden: „Sehet nun, dass ich's allein bin und ist kein Gott neben mir! Ich kann töten und lebendig machen ...“ Die Selbstaussage Gottes nach Dtn 32:39, dass er lebendig machen kann—die LXX übersetzt ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω—führt zu der Gottesbezeichnung „der Lebendigmacher der Toten“. Das sonst seltene Verb ζωοποιεῖν wird, wie im Neuen Testament, auch in der Literatur des griechisch schreibenden Judentums verwendet, um die lebendig machende Funktion des Gottesgeistes auszudrücken.⁴⁴ Paulus nennt Gott den, der die Toten lebendig macht (Röm 4:17).⁴⁵ Im frühen Juden- und Christentum kannte man den Gedanken, dass alles von Gott lebendig gemacht wird.⁴⁶ Bereits die LXX hatte ζωοποιεῖν, ein in der stoischen Kosmologie beheimatetes Wort,⁴⁷ eingesetzt

⁴¹ Vgl. C. Breytenbach, „Der Danksagungsbericht des Paulus über den Gottesglauben der Thessalonicher (1 Thess 1,2–10),“ in *Not in the Word Alone: The First Epistle to the Thessalonians* (hg. M.D. Hooker; SMBen 15; Leuven: Peeters, 2003) 3–24, 18 f. (→ ch. 7); H. Gaebler, *Die antiken Münzen Nordgriechenlands. Band 3: Die antiken Münzen von Makedonia und Paoinia* (Berlin: Reimer, 1935), Tafel 24 Nr. 6; BH V Nr. 58 f.; I. Touratsoglou, *Die Münzstätte von Thessaloniki in der römischen Kaiserzeit (32/31 v.Chr. bis 268 n.Chr.)* (Berlin: de Gruyter, 1988), 167; S. Weinstock, *Julius Divus* (Oxford: Clarendon, 1971), Tafel 30, Nr. 3.

⁴² Vgl. IG X/II.1 Nr. 199.

⁴³ Vgl. IG X/II.1 Nr. 133 und SEG 38 (1988) Nr. 689.

⁴⁴ Vgl. neben Joh 6:63; 1 Kor 15:45; 2 Kor 3:6; 1 Petr 3:18 auch *Vita Adae et Evae* 43:10 (ed. Tischendorf); *T. Ab.* (A) 18:26.

⁴⁵ Vgl. Röm 8:11.

⁴⁶ Nach 1 Tim 6:13 ist es Gott, der das All lebendig macht (ὁ θεὸς ὁ ζωογονῶν τὰ πάντα), eine Bezeichnung, die—wie ihre Parallelen im Aristeebrief oder in Joseph und Aseneth zeigen—dem hellenistischen Judentum entstammt. Vgl. *Jos. Asen.* 8:3, 9; 12:1, 12; 20:7; Aristeebrief 16.

⁴⁷ Vgl. Poseidonius frg. 78.95; 401.27.

um חיה zu übersetzen.⁴⁸ Paulus greift somit in Röm 4:17 die Schlusswendung der zweiten Benediktion des Achtzehngebets, „der, der die Toten lebendig macht“ (מחיה המתים), in einer durch die LXX-Sprache geprägten griechischen Übersetzung auf. Auch wenn der Text dieses Bittgebetes uns nur in späterer Verschriftlichung zugänglich ist, ist angesichts der Formulierungen des Paulus und des frühjüdischen Romans zu Joseph und Aseneth⁴⁹ zu vermuten, dass die Vorstellung, dass Gott die Toten lebendig macht, schon sehr früh zum täglichen Achtzehngebet gehörte. Setzt man dies voraus, greift Paulus mit seiner Bezeichnung von Gott als ὁ ζῳοποιῶν τοὺς νεκρούς auf die frühjüdische Gebetstradition zurück, die ihrerseits in der Wirkungsgeschichte von Dtn 32:39 steht. Der Glaube an Gott, der die Toten lebendig macht, geht für Paulus auf Abraham zurück. Solches Vertrauen ist entscheidend in der Beziehung der Menschen zu Gott. Sie verlassen sich für ihr Leben auf ihn, der dem Tod ein Ende setzt.

6. Der Vater der Barmherzigkeiten (2 Kor 1:3)

Wie versteht Paulus Gott? Neben dem Bekenntnis zu ihm als Einzigem und als Schöpfer und Auferwecker Jesu von den Toten wohl so, dass er barmherziger Vater und Schöpfer ist. Paulus redet von dem „Reichtum“, der „Güte“ Gottes, von „Geduld und Langmut“, die „den Menschen zur Umkehr treiben“ (Röm 2:4; vgl. | Röm 9:23). Es lässt sich vermuten, dass 50 in diesen Formulierungen eine Rezeption von Ex 34:6 f. vorliegt.

(6) Und der HERR ging vor seinem Angesicht vorüber, und er rief aus: HERR, HERR, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue, (7) der da Tausenden Gnade bewahrt und vergibt Missetat, Übertretung und Sünde, aber ungestraft lässt er niemand, sondern sucht die Missetat der Väter heim an Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied!

Die Prädikate „HERR, HERR, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue“ übersetzen das hebräische יהוה ואמת יהוה אל רחום וחנון ארך אפים ורב-חסד ואמת. Die LXX übersetzt mit κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός. Dieser Text, auch die „Gnadenformel“ genannt, beeinflusst

⁴⁸ Vgl. Ri 21:14; 4 Regn 5:7; Ijob 36:6; Ps^{LXX} 71:20.

⁴⁹ Vgl. Jos. Asen. 12:1 f.; 20:7.

die deuteronomistische Tradition, die kleinen Propheten, die Psalmen, und seine Wirkung lässt sich bis in das Frühjudentum nachweisen (Sir 2:11; 5:4–7; Weish 15:1).⁵⁰ Es ist wahrscheinlich, dass dieser zentrale Text auch Paulus beeinflusste, zumal er in Röm 9:15 aus dem näheren Kontext (Ex 33:19) zitiert. Außer von Gottes ἔλεος spricht Paulus in Röm 2:4 vom „Reichtum“, der „Güte“ Gottes (ὁ πλοῦτος τῆς χρηστότητος), von „Geduld und Langmut“ (ἡ ἀνοχή καὶ ἡ μακροθυμία), die „den Menschen zur Umkehr treiben“. Das Vokabular, das hier am Anfang des Römerbriefes zur Beschreibung Gottes verwendet wird, zeigt in Richtung von Ex 34:6 f. und Psalmen, die von der Gnadenformel beeinflusst wurden. Ps^{LXX} 85:5 verbindet z.B. auch die Güte und Milde Gottes mit seiner großen Barmherzigkeit (σύ, κύριε, χρηστός καὶ ἐπιεικὴς καὶ πολυέλεος πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις σε). Ps 144:8 f. formuliert:

οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος,
μακρόθυμος καὶ πολυέλεος.
χρηστός κύριος τοῖς σύμπασιν,
καὶ οἱ οἰκτιροὶ αὐτοῦ ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ.⁵¹

Weish 15:1 kommt der Formulierung des Paulus noch näher: „Du aber, unser Gott, bist gütig (χρηστός), wahrhaftig und langmütig.“ Diese Texte stehen alle in der Tradition der Rezeption der Gnadenformel Ex^{LXX} 34:6 f. Es ist höchst wahrscheinlich, dass auch Paulus Röm 2:4 vor diesem für Israel und das Frühjudentum so wichtigen Text formuliert und dass seine Auffassung von Gottes Mitleid und seiner Barmherzigkeit den Menschen gegenüber vor dem Hintergrund von Ex 34:6 f. zu verstehen ist.

Ex 34:6 f. wurde explizit als Gnadenformel rezipiert. Die Strafe, die Vers 7 androht, wurde oft verschwiegen. In frühjüdischer Zeit stellte sich der Schriftgelehrte Jesus Sirach dieser Tendenz entgegen. Die Termini,
51 sowohl im Hebräischen | als auch in der griechischen Übersetzung, zeigen den Einfluss von Ex 34:6 f. auf Sir 5:4–6:

(4) Sag nicht: Ich habe gesündigt, doch was ist mir geschehen? Denn der Herr hat viel Geduld (אֲרַךְ אַפַּיִם/μακρόθυμος).⁵² (5) Verlass dich nicht auf

⁵⁰ Vgl. M. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott: Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BWANT 160; Stuttgart: Kohlhammer, 2003).

⁵¹ „Barmherzig und gnädig ist der HERR, geduldig und von großem Mitleid. Der HERR ist gütig mit allen und seine Barmherzigkeit ist mit all seinen Werken.“

⁵² Hebr. nach Ms C. Vgl. P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68; Leiden: Brill, 1997), 131.

die Vergebung, füge nicht Sünde an Sünde, (6) indem du sagst: Seine Barmherzigkeit (ἡμεῖς/οἰκτιρμός) ist groß, er wird mir viele Sünden verzeihen. Denn Mitleid (ἡμεῖς/ἔλεος) ist bei ihm, aber auch Zorn, auf den Frevlern ruht sein Grimm.

Vielleicht setzt Paulus sich in Röm 6:1 ff. mit einem ähnlichen Vorwurf auseinander wie dem, dem Sir 5:4–7 zu begegnen versuchte. Paulus schreibt bekanntlich: „Was werden wir nun sagen? Lasst uns bleiben bei der Sünde, damit die *Charis* (χάρις) sich mehre? Niemals!“ Die Wirkung von Ex 34:6 zeigt sich abermals, diesmal in einer Eulogie, wenn Paulus in seinem zweiten uns erhalten gebliebenen Brief an die Korinther Gott lobt (2 Kor 1:3):

Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως.⁵³

Die israelitisch-jüdische Vorstellung von Ex 34:6, dass der Herr ein barmherziger und mitleidiger Gott ist (κύριος ὁ θεὸς οἰκτιρμῶν καὶ ἐλεήμων), rezipiert der Christ Paulus von der Jesustradition her (vgl. Lk^Q 6:36) und lobt ihn als „Vater der Barmherzigkeiten“ (ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν). Da es sich hier um eine Eulogie handelt, ist es gut möglich, dass Paulus liturgische Sprache aufgreift. Das ἔλεος-Motiv und weitere Termini aus Ex^{LXX} 34:6 in der Eulogie in 1 Petr 1:3 und Jak 5:11 (πολύσπλαγχνός⁵⁴ ἐστὶν ὁ κύριος καὶ οἰκτιρμῶν) erhärten diese Vermutung. Der Lobpreis spitzt das Vertrauen auf den Vater Jesu Christi zu, als ein Vertrauen auf einen Vater, der Barmherzigkeit erweist.

7. Der Gott, von dem Mitleid und Frieden sind (Gal 6:16)

εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.

Gott ist nicht nur voller Mitleid. Er wird zudem die Quelle des Friedens genannt, der alles Verstehen übersteigt (Phil 4:7). Paulus nennt ihn ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (Phil 4:9; Röm 15:33; 16:20) und wünscht den Gemeinden in dem jeweiligen Briefpräskript die *Charis* (χάρις) und den Frieden, die beide ἀπὸ θεοῦ sind (vgl. Röm 1:7; 1 Kor 1:3; 2 Kor 1:2; Gal 1:3; Phil 1:2; Phlm 3). Nach Paulus (Phil 4:7; 1 Thess 5:23) sind es ὁ θεὸς

⁵³ „Gelobt der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Barmherzigkeiten und Gott jeder Ermutigung.“

⁵⁴ Diese Leseart ist bei 1 Petr 1:3 vorzuziehen.

τῆς εἰρήνης und ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ, die die Gläubigen bewahren werden bis zu dem Tag, an dem Christus kommt. Gott ist die Quelle des |
 52 Friedens.

Bislang haben wir χάρις aus guten Gründen unübersetzt gelassen. Geht man dem Verwendungskontext des Wortes nach, muss man Hans Conzelmann beipflichten, dass zur Erfassung des Sinnes des Wortes im Neuen Testament die Herleitung von den hebräischen Ausdrücken יְהִי oder דָּוָה nicht viel nütze.⁵⁵ Neuere Untersuchungen machen auf die Verwurzelung der χάρις-Terminologie im Patronatswesen der Kaiserzeit aufmerksam.⁵⁶ Ohne hier auf die Nuancen der Verwendung der χάρις-Terminologie in den verschiedenen paulinischen Briefen einzugehen, kann festgehalten werden, dass die χάρις-Vorstellung mit ihrer starken inhärenten Reziprozität sich sehr dazu eignete auszudrücken, dass der Tod Christi Gottes Wohltat für die Menschen ist, aus der berechnete Ehre und Dank resultieren sollen. Nach Harrison formulierte Paulus sein Verständnis der theologischen und sozialen Dimensionen von χάρις für bekehrte Heiden, die die Ära der χάρις des Augustus miterlebten und vertraut mit der Reziprozität des hellenistischen Systems der Wohltäter waren. „The pervasiveness of benefaction ideology allowed Paul to communicate the Gospel of grace attractively at a theological and social level.“⁵⁷ Auch wenn man zugeben würde, dass Paulus seinen römischen Adressaten das Werk Christi vor dem Hintergrund des Patronats des Augustus darstellte,⁵⁸ und dass χάρις mit ihren stark reziproken Nebentönen für ihn ein ideales Vehikel war, „to verbalise God’s benefactions in Christ“,⁵⁹ handelt es sich dann dabei doch lediglich um Herkunft und Gebrauchskontext der Metaphorik, die Paulus bevorzugte, um den Heiden das Gotteshandeln in Christus mitzuteilen. Der theo-logische Grund des paulinischen Evangeliums liegt anderswo. Das wird deutlich, wenn wir die Linie, die bislang durch die teilweise mit χάρις parallele ἐλεεῖν-Terminologie aufgezeigt wird, weiterverfolgen.

⁵⁵ H. Conzelmann, „χάρις“, TWNT 9 (1973): 381 f.

⁵⁶ Vgl. → ch. 10; S. Joubert, *Paul as Benefactor: Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul’s Collection* (WUNT 2/124; Tübingen: Mohr, 2000); J.R. Harrison, *Paul’s Language of Grace in Its Graeco-Roman Context* (WUNT 2/172; Tübingen: Mohr, 2003), 211–288.

⁵⁷ Harrison, *Paul’s Language*, 346.

⁵⁸ So die These von Harrison, *Paul’s Language*, 214, 226–242.

⁵⁹ So Joubert, „Χάρις in Paul“, in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (NovTSup 121; Leiden: Brill, 2005), § 4.

Das Nomen ἔλεος bedeutet Mitleid. Nach Aristoteles stellt ἔλεος sich für den ein, der sein Unglück nicht verdient, für den unverdient Leidenden.⁶⁰ In der LXX hat das Verb ἐλεεῖν die Bedeutung, „Mitleid mit jemandem haben“ (es übersetzt | meistens מִן oder מִן). Das Nomen ἔλεος bedeutet Gnade, Mitleid, Mitgefühl (es übersetzt מִן oder מִן). Es fällt sofort auf, dass das Nomen von Paulus bevorzugt im Römerbrief verwendet wurde.⁶¹ Warum meidet Paulus den mit ἐλεεῖν und ἔλεος ausgedrückten Mitleidsgedanken in anderem Zusammenhang? Wenn er, der ihm gegebenen Gunst entsprechend, das Evangelium den Nicht-Juden verkündigt (vgl. Gal 2:9), zieht er die χαρίζειν κτλ.-Terminologie vor. In diesem Zusammenhang ist nun interessant, dass das Empfinden von Mitleid von der kynisch-stoischen Tradition abgelehnt wurde.⁶² Könnte es die Kritik der Popularphilosophie an dem Mitleidsgedanken gewesen sein, die Paulus dazu veranlasste, die ἐλεεῖν-Terminologie zu Gunsten der χάρις-Terminologie zu meiden? Passte zur Explikation des Heils in Christus die Gunst eines Wohltäters besser ins Bild als die in Phil 2:27 eingesetzte Vorstellung eines mitleidigen Gottes?

Der Römerbrief zeigt nun, dass Paulus auch mit der Sprache der Gnadenformel vertraut war. Unter Rückgriff auf Ex^{LXX} 33:19 formuliert Paulus in Zusammenhang mit den Erörterungen über die Heilszukunft Israels in Röm 9:15, dass Gott Mitleid haben wird (ἐλεήσω) mit wem immer er Mitleid haben will und sich dessen erbarmen wird (οἰκτιρήσω), wessen immer er sich erbarmen will. Die Ausführungen in Röm 9–11 führen dahin, dass Gott sich frei entscheidet, allen gegenüber Mitleid zu haben (Röm 11:32c). Dieses Verständnis des gnädigen Handelns Gottes bietet schon vor der bereits erwähnten Doxologie in Röm 11:33–36 die Grundlage für die Paraklese, die ab Röm 12 einsetzt. Zusammenfassend zieht Paulus in Röm 12:1 die Bilanz aus Röm 3:21–8:39 und 9–11 und ermahnt die römischen Adressaten διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, womit aus Ex 34:6 aufgenommen wird, dass Gott ein אל רחום ist.⁶³

⁶⁰ *Poet.* 1453a.

⁶¹ Vgl. → ch. 10. Außerhalb des Römerbriefes wurde das Verb, abgesehen von der Verwendung im Zusammenhang mit der Beauftragung des Paulus (1 Kor 7:25; 2 Kor 4:1), nur noch in Gal 6:16 und Phil 2:27, und dort im Sinne von „Mitleid haben“, verwendet.

⁶² Vgl. Epiktet 2.17; 3.22; Cicero *Tusc.* 4.18; Dazu Spicq, 1.472.

⁶³ Die LXX übersetzt mit ὁ θεὸς οἰκτιρμῶν.

Ich ermahne euch also, Brüder, angesichts der Barmherzigkeiten Gottes (διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ), euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst.

Gottes Barmherzigkeiten bilden die Grundlage christlicher Lebensgestaltung.

8. Rückblick

Schauen wir auf das Vorhergehende zurück, so sind drei Aspekte des Redens über Gott hervorzuheben:

Erstens sind zentrale Texte der Tora, die im Frühjudentum in ihrer griechischen Übersetzung eine nachweislich wichtige Rolle spielten, auch für die Bildung von Gottesbekenntnissen und für die Ausformulierung von akklamativem Gotteslob im Urchristentum maßgeblich gewesen.⁵⁴ |

Zweitens rezipiert Paulus solche homologischen und hymnologischen Traditionen als Orientierungs- und doxologischen Traditionen als Höhepunkte seiner Ausführungen. Sein Reden über Gott ist fest verankert in dem vom Frühjudentum übernommenen und ergänzten urchristlichen Bekenntnis, dem Herrengebet sowie dem urchristlichen Lobpreis zum einzigen, lebendig machenden, barmherzigen Schöpfergott.

Drittens wird so über Gott gesprochen, dass er als Vater Jesu Christi näher bestimmt wird.

CHAPTER SEVEN

DER DANKSAGUNGSBERICHT DES PAULUS ÜBER DEN GOTTESGLAUBEN DER THESSALONICHER (1 THESS 1:2–10)*

Bei diesem viel behandelten Text soll das Augenmerk auf den Gottesglauben der Thessalonicher gerichtet sein, ein Aspekt unseres Textes, der noch ein wenig kontextualisiert werden soll. Zunächst ist der literarische Kontext zu erhellen (1., 2.), sodann der religiöse Kontext—die Umkehr der Thessalonicher zum lebendigen und wahren Gott (3.).

1. *Literarischer Kontext*

1.1. *1 Thess 1–3 als Danksagung*

Es scheint sich seit Schubert¹ ein gewisser Konsens darüber durchgesetzt zu haben, dass die Danksagungselemente sich zwar in | 1:2–10; 2:13–16 und 3:6–10 konzentrieren, dennoch aber der ganze erste Teil als Danksagung gelten kann.² Genauer gesagt handelt es sich um einen Bericht über die Danksagung des Paulus, denn erst in 3:11–13 geht der Apostel

* hg. Erstveröffentlichung in *Not in the Word Alone: The First Epistle to the Thessalonians* (hg. M.D. Hooker; SMBen 15; Leuven: Peeters, 2003), 3–24.

¹ P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (BZNW 20; Berlin: Töpelmann, 1939). Zu Schubert und zur auf ihn folgenden Forschung vgl. P.T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (NovTSup 49; Leiden: Brill, 1977), und J. Lambrecht, „Thanksgivings in 1 Thessalonians 1–3,“ in *The Thessalonian Correspondence* (hg. R.F. Collins; BETL 87; Leuven: Peeters, 1990), 183–205, 185–194.

² T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1986), nimmt 1:2–3:13 als „(Eingangs-)Danksagung: Der Weg Gottes mit der Gemeinde und ihrem Apostel“ und meint, dass die in 1:2–10 einsetzende Danksagung für die Erwählung der Gemeinde in 2:13–16 erneut aufgenommen, in 3:6–10 weitergeführt und erst in 3:13 zum Abschluss gebracht werde (29–32). A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (AncB 32B; Garden City: Doubleday, 2000), erkennt 1:2–3:13 als „autobiography“ des Paulus und begrenzt die Danksagung auf 1:2–3:10, gefolgt von einem abschließenden Gebet 3:11–13; die Autobiographie wird sozusagen gerahmt von den zwei danksagenden Teilen 1:3–7 und 3:6–10 (80). Vgl. auch F.F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians* (WBC 45; Waco: Word Books, 1982), 3. Weniger überzeugend

direkt zum Danken über. Sowohl Johanson als auch Lambrecht verbinden 1:2–10 auf überzeugende Weise fest mit 2:1–12, 13–16.³ Für die Klärung der Zuordnung dieser Teile zu ihren unmittelbaren Kontexten sei auf die Beiträge von Marguerat und Bockmühl⁴ verwiesen. Wir widmen uns zunächst den intratextuellen Beziehungen des dritten Danksagungsberichtes zu 1 Thess 1:1–10.

1.2. Die guten Nachrichten des Timotheus als Anlass des Dankes (1 Thess 3:6–10)

Als Vorbereitung zur Interpretation von 1 Thess 1:2–10 fassen wir die Äußerungen des Apostels in 3:6–10 kurz zusammen. Es ist hilfreich, hier einzusetzen, denn was Paulus nach der Rückkehr des Timotheus über die Lage der Gläubigen in Thessalonich erfuhr, hat | te die Gemeinde selbst vorher schon gewusst, so dass er es eingangs nicht noch einmal erwähnen musste. Timotheus brachte Paulus eine gute Nachricht über den Glauben und die Liebe der Gemeinde und er berichtete, dass sie Paulus, den Gründungsapostel, in guter Erinnerung behielt (3:6). Das wussten die Adressaten. Aus der Einleitung zur dritten Danksagung erfahren wir aber etwas, das die Adressaten auch nicht wissen konnten. Paulus teilt der Gemeinde mit, dass diese guten Nachrichten ihn sehr erfreuten, denn bis zur Rückkehr des Timotheus aus Thessalonich war er in Not und Bedrängnis wegen des Glaubens der Thessalonicher gewesen (3:7). Dass er bei dieser Gelegenheit erfahren hatte, dass die Gemeinde „im Herrn stehe“, ließ ihn wieder aufleben (3:8). Aus diesem Wissen um die Gemeinde folgert Paulus in einer rhetorischen Frage (3:9), dass er Gott keinen gebührenden Dank für die Thessalonicher abstatten könne.

finde ich die Einteilung von C.A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), mit Hilfe eines rhetorischen Schemas: *Exordium* (1:2–10), *Narratio* (2:1–3:10), wobei 3:10–13 als *Transitus* zur *Probatio* (4:1–5:22) betrachtet wird.

³ Nach B.C. Johanson, *To All the Brethren: A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to I Thessalonians* (ConBNT 16; Stockholm: Almqvist, 1987), 81 f., sei in 2:1–12 der Eingang des Paulus bei den Thessalonichern entwickelt und in 2:13–16 werde die Annahme des Evangeliums durch die Thessalonicher entfaltet. Es lohnt sich, hier Lambrechts eigene Lösung zu zitieren: „It would seem ... connected to the thanksgivings“ (Lambrecht, „Thanksgivings“, 200).

⁴ Cf. D. Marguerat, „Imiter l’apôtre, mère et pre de la communauté: 1 Thess 2:1–12,“ und M. Bockmühl, „1 Thess. 2:14–16 and the Church in Jerusalem,“ in *Not in the Word Alone: The First Epistle to the Thessalonians* (hg. M.D. Hooker; SMBen 15; Leuven: Peeters, 2003), 25–54 und 55–88.

Damit ist Pauli eigene Einschätzung seines Dankes gegeben. Es gibt eigentlich keinen angemessenen Dank, außer das Handeln Gottes zu rühmen. Damit setzt Paulus dann auch in seinem ersten Danksagungsbericht ein.

2. Analyse von 1:2–10

2.1. Einleitung

Von Dobschütz betrachtet 1:3–3:13 als ersten Teil (Paulus und die Gemeinde), wobei er Verse 2 f. als Danksagung und Verse 4–10 als Erinnerung an die Bekehrung der Gemeinde einstuft.⁵ Verse 2 f. sind aber nicht von Vers 4 zu trennen. Lambrecht hat mit grammatikalischen Argumenten gezeigt, dass Verse 2–5 besser als fest strukturierte Einheit aufzunehmen sind, deren Elemente sich in 2:13 und 3:9–10 wiederholen.⁶ |

6

Holtz analysiert 1:2–10 als Einheit („Der Eingangsdank für die Erwählung der Gemeinde“) und unterteilt in: Dankgebet und Grund des Dankes (VV. 2 f.); Mittelteil (VV. 4–8); „ökumenisches“ Urteil über den Glauben (VV. 9 f.). Seine Auffassung der Funktion des Mittelteils wird nicht klar herausgearbeitet. Diese Aufgabe hat sich Johanson zu Eigen gemacht. Er liest den Text so, dass 1 Thess 1:2–2:16 durch das Thema Erwählung in Vers 4 bestimmt wird. Nach seiner Auffassung des Zusammenhangs umschreibt der ὅτι-Satz in Vers 5 die Erwählung näher, nämlich die Vermittlung des Evangeliums durch den Apostel. Vers 6 wird parallel zu Vers 5 an Verse 1–4 angebunden und erläutert als zweiten Aspekt die Annahme des Evangeliums durch die Thessalonicher. Bevor Paulus in den Versen 9 f. zu diesen zwei Aspekten der Verkündigung des Evangeliums zurückkehrt, lobt er den vorbildhaften Glauben der Thessalonicher.⁷ Johanson zeigt etliche Kohärenzrelationen zwischen Versen 5 f. und 9 f.

⁵ Nach E. von Dobschütz, *Die Thessalonicherbriefe* (KEK 10; Göttingen: Vandenhoeck, 1909), bildet 2:17–3:13 dann den 2. Teil der Danksagung, der „gewissermaßen“ über 1:4–2:16 wieder an 1:3 anknüpft. „Dabei ist 2,17–3,5 als Einleitung, 3,6–13 als Kern dieses Gedankenganges betrachtet“ (118). Dobschütz trennt allerdings zwischen 3:6–10 (die gute Nachricht des Timotheus) und 3:11–13 (abschließender Gebetswunsch).

⁶ Vgl. Lambrecht, „Thanksgivings“.

⁷ Vgl. Johanson, *Brethren*, 81 f.

nachvollziehbar auf.⁸ Mit ihm, Lambrecht und anderen⁹ ist für den ersten Danksagungsbericht die Frage zu stellen, wie der anschließende Teil 1:6–10 („so-called digression“) sich zum Bericht verhält.¹⁰

2.2. *Der Text*

Wir gliedern den Text in der folgenden Übersicht nach syntaktischen Kriterien, damit die grammatikalischen Beziehungen zwischen den Hauptsätzen, die links anfangen, und den eingerückten Nebensätzen bzw. Teilsätzen deutlicher werden. Veranschaulicht sind die durch Bei- und Unterordnung zu erkennenden Beziehungen zwischen Sätzen (|) und innerhalb von Sätzen (|). Dabei werden semantische Relationen zwischen den Sätzen oder Teilsätzen durch Zeichen ausgedrückt: Koordination (⌘), Subordination (↓), Kontrajunktion (‡) und Korrelation (↯). Eingerahmt ist der jeweilige Syndesmos eingekreist. Der Text ist in Abschnitte (s. die Überschriften) und Sequenzen (Leerzeile) unterteilt. Einige Auffälligkeiten sind markiert. So z.B. das häufig vorkommende und daher unterstrichene Wort θεός, das fett gedruckte Wort **λόγος**,
7 sowie die kursivierten *Perfekta*. |

2.3. *Auslegung (in Auswahl)*

Hier ist nur auf die exegetischen Probleme einzugehen, die für unsere Auswertung des Textes von tragender Bedeutung sind.

2.3.1. Der Bericht über den Dank an Gott für die Berufung der Thessalonicher (1 Thess 1:1–5)

Vorab sei noch einmal daran erinnert, dass der Anlass des ersten Danksagungsberichts darin bestand, dass Paulus, der in Bedrängnis war wegen des Glaubenszustands der Thessalonicher (3:7), über Timotheus erfahren hat, wie gut es um deren (Gottes-)Glauben und ihre gegenseitige Liebe steht (3:6). Der Grund des Dankes liegt aber tiefer, wie Verse 1–5 zeigen.

⁸ Vgl. Johanson, *Brethren*, 86.

⁹ Vgl. die Besprechung zu Johanson durch A. Vanhoye, „La composition de 1 Thessaloniciens,“ in *The Thessalonian Correspondence* (hg. R.F. Collins; BETL 87; Leuven: Peeters, 1990), 73–86.

¹⁰ Lambrecht, „Thanksgivings,“ 200.

Bericht über den Dank an Gott für die Berufung der Gemeinde

- (2) Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν,
 (3) μνεῖαν ποιοῦμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν,
 ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες
- ὑμῶν
 - τοῦ ἔργου τῆς πίστεως
 - καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης
 - καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος
 - τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
 - ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν,
- (4) εἰδότες, ἀδελφοὶ ἡγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ,
 (5) τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν,
 ὅτι
- τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς
 - ↑ ἐν λόγῳ μόνον
 - ↓ ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει
 - καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ
 - καὶ [ἐν] πληροφορίᾳ πολλῇ,
 - καθὼς οἴδατε οἷοι ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς.

Die Bewertung der Annahme des Wortes durch die Gemeinde

- (6) καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου,
 δεξάμενοι τὸν λόγον
- ἐν θλίψει πολλῇ
 - μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου,
- (7) ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν
- ἐν τῇ Μακεδονίᾳ
 - καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ.
- (8) ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐζήχεται ὁ λόγος τοῦ κυρίου
- ↑ οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ [ἐν τῇ] Ἀχαΐᾳ,
 - ↓ ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ
- ἢ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν,
 ὥστε μὴ χρειαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι
- (9) αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν
 ὁποῖαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς,
 καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων
- δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ.
- (10) • καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν,
 > ὃν ἡγείρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν,
 > Ἰησοῦν τὸν ρυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. | 8

Verse 2f.: Die Partizipien *μείαν ποιούμενοι* und *εἰδότες* sind beide dem *verbum finitum* *εὐχαριστοῦμεν* zugeordnet, sodass die Konstruktion erst mit dem *ὅτι*-Satz in Vers 5 abgeschlossen wird. Paulus berichtet, dass er immer Gott für alle in der Gemeinde dankt. Dabei erinnert er sich. Wie sind die Genitive zuzuordnen?¹¹ Das *ὑμῶν* ist possessiv und der Genitivreihe als Objekt von *μνημονεύοντες* vorangestellt.¹² Auch *ἐμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν* ist vom Partizip abhängig. Paulus berichtet, dass er in seinen wiederholten Dankgebeten an Gott der Thessalonicher gedenkt. Da es sich um einen Verweis auf die Gebetspraxis des Apostels handelt, lässt er durchschimmern, dass er Gott in jesuanischer Tradition als „unser Vater“ anredet. Dies ist aber nicht das einzige traditionelle Element, das dem paulinischen Bericht zu entnehmen ist. In Aufnahme der traditionellen Trias „Glaube, Liebe, Hoffnung“,¹³ sagt er, dass er ihrer (vgl. das *ὑμῶν*) gedenke, und zwar hinsichtlich des aus Glauben vollbrachten Werkes (*τοῦ ἔργου τῆς πίστεως*) und der in Liebe getanen Mühe (*τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης*) und des von Hoffnung getragenen Ausharrens (*καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος*). Wir fassen *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* als | *genitivus obiectivus* von *καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος* auf.¹⁴ Wenn Paulus Gott für die Gemeindeversammlung¹⁵ in Thessalonich dankt, dann erinnert er sich auch daran, dass sie in Hoffnung auf den Herrn Jesus Christus ausharrt. Nach unserer Lektüre knüpft Paulus in Vers 10 an diese Hoffnung der Thessalonicher an. Später, in 3:6–10, wird Paulus berichten, dass seine Freude über den Glauben und die Liebe der Gemeinde Anlass dazu wurde, dass er Gott dankte.

Verse 4f. erläutern das Danken des Paulus weiter. Als Grund, aus dem er Gott für die Gemeinde dankt, wird die Berufung der Gemeinde genannt. Paulus weiß: Gott, der die Gemeinde liebt, hat sie berufen.

¹¹ Dies wird unterschiedlich gemacht. Wir folgen Holtz, *Thessalonicher*, 43. Anders bei von Dobschütz, *Thessalonicherbriefe*, 66f.

¹² Vgl. Malherbe, *Thessalonians*, 108.

¹³ Bei Paulus sonst in 1 Thess 5:8; 1 Kor 13:13; vgl. auch Kol 1:4f.; Offb 2:2. Dazu T. Söding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus* (SBS 150; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1992).

¹⁴ So auch Malherbe, *Thessalonians*, 108. Anders von Dobschütz, *Thessalonicherbriefe*, 66, und Holtz, *Thessalonicher*, 43, die die Wendung auf die Dreierreihe beziehen und als *gen. subiect.* lesen.

¹⁵ Wir verwenden die Begriffe „Gemeindeversammlung“ und „Gemeinde“ hier etwas unspezifisch für *ἐκκλησία*. Zum Problem vgl. K.P. Donfried, „The Assembly of the Thessalonians: Reflections on the Ecclesiology of the Earliest Christian Letter,“ in *Ekklesiologie des Neuen Testaments: für Karl Kertelge* (hg. R. Kampling und T. Söding, Freiburg i.Br.: Herder, 1996), 390–408.

Bereits im Briefanfang wurde betont, dass die Gemeinde ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ ist, sie ist von Gott und dem Herrn her bestimmt.¹⁶ Von dieser Berufung her rührt die Anrede mit ἀδελφοί. Die ehemaligen Heiden sind nun in neuen Familienverhältnissen. Der ὅτι-Satz expliziert genau, warum Paulus sagen kann, er danke Gott für die Erwählung der Gemeinde. Er kennt ihre Berufung, denn seine Evangeliumsverkündigung ihnen gegenüber erfolgte nicht nur durch Worte. In der Verkündigung durch den Apostel war Gott selbst am Handeln. Das Verkünden der Frohbotschaft geschah um der Thessalonicher selbst willen. In Paulus' Verkündigung war der heilige Geist wirksam (vgl. 1 Kor 2:4; Röm 15:19), daher vollzog sie sich ἐν δυνάμει. Er selbst verkündet deshalb in voller Zuversicht. Der Grund des Dankes an Gott liegt für Paulus zuallererst im Handeln Gottes den Thessalonichern gegenüber, deswegen dankt er dem Urheber der Berufung, Gott.

2.3.2. Exkurs: 1 Thess 2:13¹⁷ |

10

In gewisser Weise verdeutlicht 1 Thess 2:13 den Gedanken in 1 Thess 1:5. In dem zweiten Danksagungsbericht nimmt Paulus das Thema des Dankes wieder auf, aber in Verbindung mit dem Thema Annahme des Wortes (δεξάμενοι τὸν λόγον—vgl. 1:5 f.) und in Bezug (διὰ τοῦτο) auf die Darstellung seines eigenen Auftretens als Gründungsapostel in Thessalonich (2:1–12). Wofür (ὅτι)¹⁸ Paulus Gott unablässig (ἀδιαλείπτως) dankt, ist die Weise, in der die Thessalonicher das Wort des Gehörs von uns (Paulus) her (λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν), das von Gott stammende (λόγος ... τοῦ θεοῦ), als sie es empfangen,¹⁹ entgegennahmen (ἐδέξασθε). Sie nahmen es nicht entgegen als Wort, das ihnen bloß durch Paulus zu Gehör gebracht wurde, sondern wie es wahrlich ist, als Gotteswort. Dieses Wort erweist (ἐνεργεῖται)²⁰ sich auch jetzt noch unter den Gläubigen in Thessalonich als wirksam.

¹⁶ S.u. 3.3.

¹⁷ Vgl. M. Bockmühl, „1 Thess. 2:14–16“. Zu der literarkritischen Diskussion um die Zugehörigkeit von 2:13–16 zum Brief vgl. R.F. Collins, „Recent Scholarship on the First Letter to the Thessalonians“, in *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (BETL 66; Leuven: Peeters, 1984), 14 f. 2:13 kann man keinesfalls einem Interpolator zuschreiben.

¹⁸ Mit von Dobschütz, *Thessalonicherbriefe*, 104.

¹⁹ Das Aor.-Partizip παραλαβόντες ist gleichzeitig zum Hauptverb ἐδέξασθε, vgl. von Dobschütz, *Thessalonicherbriefe*, 104.

²⁰ Medium; vgl. BDR § 3161.

2.3.3. Die Bewertung der Annahme des Wortes durch die Gemeinde (1 Thess 1:6–10)

Verse 6f.: Mit einem koordinierenden καί fährt Paulus fort. Neben dem Anfang eines neuen Satzes zeigt der Wechsel des Tempus (gegenüber εὐχαριστοῦμεν im vorhergehenden Hauptsatz und dem abhängigen εἰ-δότες/οἶδατε) und des Subjekts allerdings den neuen Abschnitt an.²¹ Nun geht es um damals, als die Thessalonicher berufen wurden, daher auch der Wechsel vom Präsens zum Aorist. Damals wurden sie Nachahmer des Paulus und des Herrn. Worin besteht die Nachahmung? Mit einem erläuternden Partizipialsatz²² beschreibt Paulus den Berufungsvorgang aus der Perspektive der Gemeinde. Er nimmt das Thema des Wortes (λόγος) aus Vers 5 auf und führt es weiter über Vers 6 bis Vers 8. Sein Ziel ist es, die Gemeinde zu loben, denn sie nahm das in Kraft und in Wirkung des Geistes verkündigte Evangelium (= das Wort) mit einer durch den Heiligen Geist bewirkten Freude²³ an,²⁴ auch wenn sie
 11 damals in großer Be- | drängnis war. Worin diese Bedrängnis bestand, wussten die Thessalonicher. Paulus lässt in 2:14 durchblicken, dass es sich um Verfolgungen durch Mitbürger handelte. Der Folgesatz Vers 7 drückt die Konsequenz der in Vers 6b geschilderten Situation aus. Dass Paulus diese Konsequenz zieht, ist wiederum ein Lob für die Gemeinde. Durch ihre freudige Annahme des Wortes, trotz der großen Bedrängnis, wurden die Thessalonicher Nachahmer des Apostels und des Herrn und zum Vorbild für alle Gläubigen in Mazedonien und Achaia. Die positive Reaktion der Thessalonicher auf die Evangeliumsverkündigung verdeutlicht Paulus noch einmal in seinem Dank Gott gegenüber. Anders als in den Versen 1–5 steht hier aber das Handeln der Thessalonicher im Mittelpunkt. So wird deutlich, warum Paulus Gott *für die Thessalonicher* dankt.

Vers 8 schließt sich mit einem weiterführenden γὰρ an Vers 7 an und erklärt so die Konsequenz, die Paulus dort zog. Paulus erläutert nun, in welchem Sinne die Gemeinde in Thessalonich ein Vorbild für alle Gläu-

²¹ Wenn man mit NA²⁷ interpunktiert. Anders Malherbe, *Thessalonians*, 105 f., der VV. 2–10 als einen Satz nimmt.

²² Vgl. von Dobschütz, *Thessalonicherbriefe*, 73.

²³ Bei μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου handelt es sich um einen *gen. auct.*

²⁴ Nach G.P. Benson, „Note on 1 Thessalonians 1:6,“ *ExpTim* 107 (1990): 143–144, klingt hier in der Annahme des Wortes das synoptische Sämnnsgleichnis und dessen Auslegung an.

bigen in Mazedonien und Achaia geworden ist. Die Perfekta ἐξήχηται und ἐξελέλυθεν zeigen, dass folgender Zustand bereits eingetreten ist: Das Evangelium, das Paulus den Thessalonichern verkündete (VV. 5 f.), das Wort, das die Auferweckung Jesu zum Herrn als Inhalt hat (ἐξήχηται),²⁵ ist in den Provinzen Mazedonien und Achaia erschollen. Das Vertrauen der Thessalonicher auf Gott, ihr Glaube an ihn (ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν), ist an jeden Ort vorgedrungen. Der etwas eigenwillige Wechsel von Subjekt und Prädikat zeigt, dass das Wort über den aufgeweckten Herrn und das Vertrauen auf Gott eng zusammen gehen. In den nächsten beiden Versen formuliert Paulus den gleichen Zusammenhang in umgekehrter Reihenfolge. Die Aussage in Vers 8 verdeutlicht noch einmal, warum Paulus eingangs (V. 2) Gott für die Gemeinde in Thessalonich dankt und sich (V. 3) vor Gott ihres Glaubenswerkes erinnert.

Mit dem betonten αὐτοί in Versen 9f. werden die Gläubigen in Mazedonien und Achaia (vgl. V. 7) nun zum Subjekt. Paulus schließt mit einem zweiten, weiterführenden γάρ an Vers 8 an. Er teilt mit, was die Gläubigen in Mazedonien und Achaia von der Gemeinde in Thessalonich erzählen. Sie berichten gegenwärtig über Paulus und über die Thessalonicher. Über Paulus verbreiten sie, welch einen Eingang er |
damals bei den Thessalonichern hatte. Die Wendung ὁποῖαν εἰσοδόν ist
von Versen 5 f. her zu verstehen. Über die Thessalonicher wird erzählt,
dass sie sich Gott zuwandten (πρὸς τὸν θεόν), weg von den Götzen
(ἀπὸ τῶν εἰδώλων), und nun dem lebendigen und wahren Gott dienen
(δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ) und seinen Sohn vom Himmel her erwarten. Rhetorisch ist es bemerkenswert, dass Paulus die zeitliche Reihenfolge—von den Götzen zu Gott—umdreht. Das Entscheidende wird zuerst genannt: zu Gott, das bedeutete aber Abkehr von den Götzen.

In zwei Schritten ist nun zu klären, von welchen Götzen weg zu welchem Gott hin sich die Thessalonicher wandten. Es geht darum, was wir als historisch geschulte Leser uns unter den Ausdrücken εἶδωλα und θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινός vorstellen dürfen. Nach diesem Ausflug werden wir zu der Auslegung von 1 Thess 1:9 f. zurückkehren (vgl. u. 3.3.).

²⁵ Es handelt sich hier um einen *gen. obiect.*; mit Holtz, *Thessalonicher*, 51 f.

32:37–40 bezeugte Vorstellung, dass Gott, der sich Mose offenbarte, im Gegensatz zu den Götzen der Völker der Lebendige ist,²⁹ bildet den Ausgangspunkt für weitere Übersetzungen der LXX³⁰ und für die Bezeichnung θεός ζῶν.

Wie wurde er aber eingesetzt? Ein Blick auf die LXX-Kontexte, in denen der Ausdruck θεός ζῶν auftaucht, zeigt, dass diese Wendung oft in den Übersetzungen verwendet wird, wenn es darum geht, die Macht Gottes den Götzen gegenüber zu unterstreichen.³¹ Dies gilt vor allem in Erzählungen, in denen Israels Helden und Heldinnen mit der Macht des lebendigen Gottes die Feinde schlugen:³² David den Goliath, Ester und Mordechai den Haman,³³ Judit den Holofer | nes.³⁴ Mit dem Sieg war erwiesen, dass der Gott Israels, anders als die machtlosen, vergänglichen Götzen der Heiden, rettend eingreift.³⁵ So wird erkennbar, dass der κύριος als lebendiger Gott zugleich der einzige Gott ist.

Über das bisher Gezeigte hinaus zeigen die Psalmtradition und das Jeremiabuch den lebendigen Gott als Quelle des Lebens³⁶ und Richter über alle.³⁷

Aufschlussreiche Aussagen über den lebendigen Gott lassen sich, abgesehen von 4 Regn 19:16 und θ' Dan 6:21, 27, auch in den griechischen Apokryphen³⁸ und in den Pseudepigraphen³⁹ finden. So zum Beispiel der Anfang des Lobgesanges in Tob 13:1, 3f.⁴⁰ und Bel und der

²⁹ Vgl. Dtn^{LXX} 5:26: τίς γάρ σάρεξ ἦτις ἤκουσεν φωνήν θεοῦ ζῶντος λαλοῦντος ἐκ μέσου τοῦ πυρός ὡς ἡμεῖς (sc. Μωυσῆς) καὶ ζήσεται;

³⁰ Vgl. z.B. Dan^{LXX} 12:7: καὶ ὥμοσε τὸν ζῶντα εἰς τὸν αἰῶνα θεόν ... für יהוה שבב יי עולמי ...! Präzise θ': καὶ ὥμοσεν ἐν τῷ ζῶντι τὸν αἰῶνα ... Sonst noch die Schwurformel in der 1. Pers., ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, in Jes 49:18; Jer 22:24; Ez 5:11; 14:16, 18, 20; 16:48; 17:16, 19; 18:3; 20:3, 31, 33; 33:11, 27; 34:8; 35:6, 11; Zef 2:9; Num 14:21: hier wird das hebräische אֲנִי-יְהוָה ergänzend übersetzt: ἀλλὰ ζῶ ἐγώ καὶ ζῶν τὸ ὄνομά μου.

³¹ Vgl. Dan^{LXX} 5:23; θ' Dan 6:21, 27 (MT: אֲנִי אֱלֹהִים); θ' Bel 5 f., 24 f.; 3 Makk 6:28.

³² Vgl. Jos^{LXX} 3:10 (MT: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ).

³³ Vgl. Est^{LXX} 6:13; 8:12q.

³⁴ Vgl. Jdt 13:16.

³⁵ Vgl. 4 Regn 19:4, 16, 18 (MT: 2 Kön 19:4, 16 יְהוָה אֱלֹהֵינוּ).

³⁶ Ps^{LXX} 35:10; 41:2; 83:3; Jer 2:13; 17:13.

³⁷ Ps^{LXX} 41:2. In der urchristlichen Literatur: Hebr 10:31 (φοβερόν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος), Offb 7:2; 15:7 und 2 Clem. 20:2 (θεοῦ ζῶντος πείραν ἀθλοῦμεν).

³⁸ Vgl. bes. Tob 13:2 und θ' Bel 5 f., 24 f.; 2 Makk 7:33; 15:4—jeweils κύριος.

³⁹ GrHen 5:1; T. Ab. (A) 17:11; Jos. Asen. 8:5; 11:10; 19:8; T. Job 37:2; Sib. Or. 3.763; Callisthenes 24.44. Gott als omnipotent: Aristeebrief 138–141, 168, 195.

⁴⁰ Tob 13:2–4 (2) Εὐλογητός ὁ θεός ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ ... (3) ἐξομολογεῖσθε αὐτῷ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐνώπιον τῶν ἐθνῶν ὅτι αὐτὸς διέσπειρεν ἡμᾶς ἐν αὐτοῖς. (4) ἐκεῖ ὑποδείξατε τὴν μεγαλωσύνην αὐτοῦ ὑψοῦτε αὐτὸν ἐνώπιον παντὸς ζῶντος καθότι αὐτὸς κύριος ἡμῶν καὶ θεός αὐτὸς πατὴρ ἡμῶν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.—(1) „Gepriesen sei Gott, der da lebt in Ewigkeit, und sein Königtum! ... (3) Danket

Drache 5: „Ich verehere keine mit den Händen angefertigten (Götter-)Bilder, sondern den lebendigen Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat und Herr ist über alles Fleisch.“⁴¹ Wie in 2 Kön 19:15–19 ist das Bekenntnis zu Gott dem Lebendigen unlöslich mit der Anerkennung seines Schöpfertums verbunden. Gott ist jedoch nicht nur, wie die Theodotion-Übersetzung Daniel in Bel 25b hinzufügend sagen lässt, der lebendige Gott,⁴² er ist auch der einzige Gott. Dies gibt selbst der König schließlich zu: Μέγας ἐστὶ κύριος ὁ θεὸς καὶ οὐκ ἔστι | πλὴν αὐτοῦ ἄλλος.⁴³ Die Prädikation ζῶν ist sowohl mit dem Schöpfungsgedanken als auch mit dem Monotheismus verknüpft.

Damit ist der Hintergrund für den urchristlichen Sprachgebrauch skizziert. Die Wendung θεὸς ζῶν in 1 Thess 1:9 steht in dieser aufgezeigten alttestamentlich-jüdischen Tradition, einer monotheistischen Tradition, an der das Judenchristentum der Diaspora in Übereinstimmung mit der jüdischen Synagoge und in Abgrenzung vom heidnischen Polytheismus festhielt.

3.1.3. Θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινός⁴⁴

Das Bekenntnis zu und der Dienst an dem θεὸς ζῶν, in Abkehr von den toten eiteln Götzen, gehört, wie oben gezeigt, zum grundlegenden Bestand des Glaubens des Diasporajudentums. In der *Missionspredigt* der frühen griechisch sprechenden Judenchristen wird dieser Grundsatz aufgegriffen. Der erste Beleg dieser Verkündigung der Christen ist hier in 1 Thess 1:9⁴⁵ zu finden. Der Gott Israels ist der wahre und lebendige Gott. Ihm sollen die Heiden dienen.⁴⁶ Mit der Prädikation von

ihm, ihr Söhne Israels, vor den Heiden, denn er hat uns unter sie zerstreut. (4) Dasselbst verkündet seine Herrlichkeit; erhebt ihn vor allem Lebenden, weil er unser Herr ist und Gott unser Vater in alle Ewigkeit“ (nach der Übersetzung von M. Löhr, *APAT*, 1.13).

⁴¹ θ' Bel 5: ὅτι οὐ σέβομαι εἰδωλὰ χειροποίητα ἀλλὰ τὸν ζῶντα θεὸν τὸν κτίσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ ἔχοντα πάσης σαρκὸς κυριείαν (Übersetzung von O. Plöger, *JSHRZ* I/1, 82).

⁴² θ' Bel 25: κυρίῳ τῷ θεῷ μου προσκυνήσω, ὅτι οὗτός ἐστιν θεὸς ζῶν.

⁴³ Bel 41; vgl. θ': μέγας εἶ, κύριε ὁ θεὸς τοῦ Δαυιδ, καὶ οὐκ ἔστι πλὴν σου ἄλλος.

⁴⁴ Vgl. Kraus, „Gott“; Kreuzer, *Gott*, und Stenger, „Gottesbezeichnung“.

⁴⁵ Paulus greift hier Traditionelles auf. An dieser Stelle kann nicht auf seine Verwertung der Vorstellung des θεὸς ζῶν (vgl. 2 Kor 6:16 [vgl. auch 1 Tim 3:15]; 2 Kor 3:1–3; Röm 9:26) eingegangen werden; vgl. Stenger, „Gottesbezeichnung“, 64–67.

⁴⁶ Nach 2 Clem. 3:1 vollzog sich das Erbarmen Christi den Glaubenden gegenüber an erster Stelle darin, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς θεοῖς οὐ θύομεν καὶ οὐ προσκυνούμεν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἐγνωμεν δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας. Hier wird jüdisches Erbe christologisch vereinnahmt.

Gott als wahren Gott steht 1 Thess 1:9 in der urchristlichen Literatur nicht allein. Paulus redet von Gottes Wahrheit (Röm 1:25). Er steht als einziger Gott denen gegenüber, die von Natur aus keine Götter sind (Gal 4:6). In der johanneischen Tradition hat die Wahrheitsterminologie in der Gottesprädikation bekanntlich verstärkte Aufnahme gefunden (Joh 17:3; 1 Joh 5:20; Offb 3:7). Wichtig im Zusammenhang von 1 Thess 1:9 ist die Verortung der ἀληθινός-Terminologie in Bezug auf Gott. Dass dem Lebendigen das Prädikat „wahr“ hinzugefügt wird, ist angesichts des alttestamentlich-jüdischen Monotheismus verständlich. Man rühmt zwar die Worte und die Werke und vor allem das Richten Gottes als gerecht und wahr (ἀληθινός);⁴⁷ der Grund aber, dass es ab dem 1. Jh. v.Chr. in Abgrenzung von den heidnischen Herrschern und Göttern zu | dem Bekenntnis κύριε τοῦ Ἰσραὴλ ἀληθινός εἶ⁴⁸ kam, 16 liegt wohl in der Wirkungsgeschichte von Texten aus dem Pentateuch, wie zum Beispiel Ex 34:6 und Num 14:18. Wie betont die Bezeichnungen θεὸς ἀληθινός ... καὶ θεὸς ζῶν in Abgrenzung zum heidnischen Polytheismus und im Anschluss an Ex 34:6 verwendet werden, zeigt eine schöne Passage aus der Liebesgeschichte von Joseph und Aseneth (1. Jh. v.Chr.—2. Jh. n.Chr.). Es handelt sich um einen Teil der Rede Josephs, *Jos. Asen.* 8:5. Hier wird der gottesfürchtige Jude (Joseph), der mit seinem Mund den lebendigen Gott lobt, der fremden heidnischen Frau (Aseneth) gegenübergestellt, ἥτις εὐλογεῖ τῷ στόματι αὐτῆς εἰδωλα νεκρὰ καὶ κωφά. Später in der Erzählung nennt Aseneth die Eigenschaften des Gottes der Hebräer. Er ist θεὸς ἀληθινός ... καὶ θεὸς ζῶν καὶ θεὸς ἐλεήμων καὶ οἰκτίρων κτλ.⁴⁹ Aus dem Testament Hiobs erfährt man, dass der Herr δίκαιος καὶ ἀληθινός καὶ ἰσχυρός sei und seinen Erwählten Kraft gebe.⁵⁰ Der Kontext der Verwendung der ἀληθινός-Terminologie in Esras Bußgebet in 1 *Esd* 8:86 zeigt, dass das Festhalten an dem Gesetz des wahren Gottes die Trennung von den heidnischen Frauen und ihren Kindern verlangt.⁵¹ In 3 *Makk* 6:18 wird das Eingreifen Gottes zur Rettung der Juden Alexandriens aus den Händen des Antiochus III. als Epiphanie Gottes geschildert, der ὁ μεγαλόδοξος παντοκράτωρ καὶ ἀληθινός θεός genannt wird.⁵² Seine zwei Engel

⁴⁷ Vgl. Ps^{LXX} 18:10; Dan 3:27–31; Tob 3:2, 5.

⁴⁸ 1 *Esd* 8:86.

⁴⁹ *Jos. Asen.* 11:10; vgl. auch 19:8.

⁵⁰ *T. Job* 4:11.

⁵¹ Vgl. 1 *Esd.* 8:85, 89 f.

⁵² So 3 *Makk* 6:18.

vernichteten die Streitkräfte des Königs auf dramatische Weise. Auch in diesen beiden Erzählungen steht die Gottesprädikation ἀληθινός nicht weniger im Kontext der Auseinandersetzung mit und der Abgrenzung vom heidnischen Polytheismus (bzw. der Überbietung desselben) als der Begriff θεός ζῶν.

3.1.4. 1 Thess 1:9 im Lichte der traditionellen Sprache

Vor dem Hintergrund der Verwendung von θεός ζῶν καὶ ἀληθινός in den griechischen Texten des Frühjudentums ist klar, dass Gott, der Vater, hier in 1 Thess 1:9 so genannt wird wegen des unmittelbaren Kontextes. Die Thessalonicher haben sich von den Götzen abgewandt zu dem einzigen, überlegenen, lebenden, wahren Gott. Indem Paulus hier das Wort εἰδωλον einsetzt, greift er die polemische Tradition des Frühjudentums den heidnischen Göttern gegenüber auf.⁵³ Das Wort, das sonst Bild bzw. Abbild bedeutet, ist in der Bezeichnung für „Götze“ ein spezifischer jüdischer Sprachgebrauch, den das profane Griechisch nicht kennt⁵⁴ und steht in der LXX „für alle Arten verbotener Götzenbilder ... aus Holz, Stein, Edelmetall, aber es bezeichnet dann auch den falschen Gott selber, den die Polemik wie die naive Frömmigkeit mit dem Kultbilde identifiziert.“⁵⁵ D.h., dass Paulus bereits mit dem Terminus εἰδωλον polemisch zeigt, dass er den Götzen abspricht, wahrhaft sein zu können, sie sind nur so genannte Götter. Götzen und einen Gott gibt es, außer dem einen Schöpfergott, nicht (vgl. 1 Kor 8:4 f.). So sahen die Einwohner der makedonischen πόλις Thessalonich die Götter freilich nicht. Diejenigen unter ihnen, die zum Glauben an den einzigen, lebendigen und wahren Gott kamen, hatten sich von Göttern abzuwenden, die ihr bisheriges Leben in hohem Maße prägten. Wie sollen wir uns das vorstellen?

⁵³ Bereits im 1. Jh. n. Chr. gab es eine jüdische Gemeinde in Thessalonich (Philo *Legat.* 281 f.; Apg 17:1 f.), die es später zu mehreren Synagogen brachte; vgl. P.M. Nigdelis, „Synagoge(n) und Gemeinden der Juden in Thessalonike: Fragen aufgrund einer neuen jüdischen Grabinschrift der Kaiserzeit,“ *ZPE* 102 (1994): 297–306 mit Tafel VII; vgl. C. vom Brocke, *Thessaloniki—Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus: Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt* (WUNT 2 / 125; Tübingen: Mohr, 2001), 217–233.

⁵⁴ Vgl. Bauer, s.v.; Holtz, *Thessalonicher*, 58.

⁵⁵ Von Dobschütz, *Thessalonicherbriefe*, 77.

3.2. Die Götzen, von denen sich die Thessalonicher abkehrten

Zwar kann man generelle Aussagen über die Kulte, die im 1. Jahrhundert in Thessalonich virulent waren, machen, es mangelt aber an archäologischen und epigraphischen Überresten aus dieser vergangenen Zeit, die es uns erlauben, uns ein Bild von den lokalen Ausprägungen der vorhandenen Kulte zu machen. In den Fußspuren von Charles Edson⁵⁶ haben Helmut Köster,⁵⁷ sein Schüler Holland Hendrix⁵⁸ und neuerdings Christoph vom Brocke⁵⁹ dankenswerterweise | das, was es hierzu zu wissen 18 gibt, zusammengetragen und ausgewertet.

„Für die ersten beiden Jahrhunderte v.Chr. lässt sich eine Verehrung der römischen Wohltäter rekonstruieren, die ganz deutliche Züge einer Lokaltradition trägt. Aber auf diese Zeit folgt hinsichtlich des Kultes der römischen Kaiser eine Lücke von fast 300 Jahren bis zu den Monumenten aus der Zeit des Galerius.“⁶⁰ Nach vom Brocke „muß man davon ausgehen, daß in Thessaloniki bis zur Mitte des 1. Jh.s n. Chr. neben dem *Divus Iulius* auch Augustus verehrt wurde, letzterer vor allem als *divi filius*.“⁶¹ Caesar wurde nämlich auf der Vorderseite einer Münze mit der Aufschrift ΘΕΟΣ abgebildet. Auf der Rückseite befindet sich der Kopf Octavians mit der Aufschrift ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΙΩΝ.⁶² Diese Münze wurde am Anfang der Regierungszeit des Octavian in Thessaloniki geprägt und belegt zusammen mit einer Inschrift, die einen Tempel Caesars nennt,⁶³ dass Caesar als *divus Iulius* verehrt wurde.⁶⁴ Augustus wurde in der

⁵⁶ Vgl. C. Edson, „Cults of Thessalonica (Macedonia III),“ *HTR* 41 (1948): 153–204; *id.*, „Macedonia,“ *HSCP* 51 (1940): 125–136.

⁵⁷ Vgl. H. Köster, „Archäologie und Paulus in Thessalonike,“ in *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi* (hg. L. Bormann u.a.; NovTSup 74; Leiden: Brill, 1994), 393–404.

⁵⁸ Vgl. H.L. Hendrix, „Beyond ‚Imperial Cult‘ and ‚Cults of Magistrates‘,“ *SBL.SP* 25 (1986): 301–308; *id.*, *Thessalonians Honor Romans* (Ph.D. Diss., Cambridge University, 1984); *id.*, „Thessalonica,“ in *Archaeological Resources for New Testament Studies: A Collection of Slides on Culture and Religion in Antiquity* (hg. H.L. Hendrix und H. Köster; Philadelphia: Fortress, 1987), 1–49.

⁵⁹ Vgl. vom Brocke, *Thessaloniki*.

⁶⁰ Köster, „Archäologie,“ 398 f.

⁶¹ Vom Brocke, *Thessaloniki*, 140.

⁶² Vgl. H. Gaebler, *Die antiken Münzen Nordgriechenlands. Band 3: Die antiken Münzen von Makedonia und Paionia* (Berlin: Reimer, 1935), Tafel 24, Nr. 6; *BH V* Nr. 58 f.; Hendrix, „Thessalonica,“ 21 f.; *id.*, „Imperial Cult,“ 307 Anm. 31.

⁶³ *IG X/II.1* Nr. 31.

⁶⁴ Für Tiberius und Claudius trifft das allerdings nicht zu. Wohl aber zur Zeit des Septimius Severus für Trajan (*IG X/II.1* Nr. 138 1, 3).

ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts in Thessalonich $\text{Καίσαρος Θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ}$ genannt.⁶⁵ Im Jahre 41 n.Chr. wurde eine Münzserie herausgegeben, auf deren Vorderseite der Kopf des Claudius, auf der Rückseite der des Augustus mit der Umschrift ΘΕΟΣ ΣΕΒΑΣΤΟΣ abgebildet wurde.⁶⁶ Es kann also kaum Zweifel darüber bestehen, dass Augustus von den Thessalonichern vergöttlicht wurde. Es stellt sich nun die Frage, ob diese Funde dazu berechtigen, von einem „Kaiserkult“ in Thessalonich zu reden. Es wird bezweifelt, dass es im 1. Jahrhundert in | Thessalonich einen Kult mit Opfer- oder Weiheritualen für den Kaiser gab. Die Verehrung von Julius als ΘΕΟΣ und Augustus als seinem Sohn rührt nach Hendrix entweder daher, dass es eine Steigerung der Ehre war, die dem Kaiser und den römischen Magistraten für ihre Taten als Wohltäter der Stadt verliehen wurde, oder daher, dass es sich um die Reaktion der Stadt Thessalonich auf die aufkommende Propaganda des Augustus handelt.⁶⁷ Letzteres scheint mir angesichts Apg 17:7 wahrscheinlicher.⁶⁸ Nach vom Brocke allerdings zeugen die archäologischen Funde, u.a. das Caesaraeum und der epigraphische Hinweis auf den Tempel, von einer Verehrung des Kaisers.⁶⁹

Dass der Kult des *Kabiros* eine wichtige Rolle in Thessalonich spielte, ist längst bekannt.⁷⁰ Ein gewisser Missbrauch der archäologischen und epigraphischen Reste⁷¹ hierzu soll nicht dazu führen, das Kind mit dem Bade auszuschütten. „Der Kabiros war neben der Tyche der Beschützer der Stadt und ihrer Mauer.“⁷² In dieser Funktion wurde er später vom Heiligen Demetrius abgelöst. Für die Zeit der Flavier kann man voraussetzen: „Cabirus was the chief, titular deity.“⁷³ Münzen aus der frühen

⁶⁵ Vgl. *IG* X/II.1 Nr. 133 und *SEG* 38 (1988) Nr. 689.

⁶⁶ Vgl. I. Touratsoglou, *Die Münzstätte von Thessaloniki in der römischen Kaiserzeit (32/31 v. Chr. bis 268 n. Chr.)* (Berlin: de Gruyter, 1988), 167; vgl. S. Weinstock, *Julius Divus* (Oxford: Clarendon, 1971), Tafel 30, Nr. 3.

⁶⁷ Vgl. Hendrix, „Imperial Cult,“ 307.

⁶⁸ Vgl. auch K.P. Donfried, „The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence,“ *NTS* 31 (1985): 336–356, 342–344.

⁶⁹ Vgl. vom Brocke, *Thessaloniki*, 138–141.

⁷⁰ Vgl. neuerdings vom Brocke, *Thessaloniki*, 117–121.

⁷¹ Vgl. Kösters Kritik an R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Philadelphia: Fortress, 1986) in „Archäologie,“ 395.

⁷² Köster, „Archäologie,“ 395.

⁷³ R.E. Witt, „The Kabeiroi in Ancient Macedonia,“ in *Ancient Macedonia II: Papers Read at the Second International Symposium Held in Thessaloniki, 19–24 August 1973* (hg. B. Laourdas und C.I. Makaronas; Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 1977), 67–80, 78.

Kaiserzeit belegen den Einfluss dieses Gottes in Thessalonich, dessen übliche Abbildungen seine Verbundenheit mit den Handwerkern und Winzern zeigen,⁷⁴ aber sonst wenig über diesen unbekannten Kult, der vielleicht durch die Dionysostradition beeinflusst wurde, verraten.⁷⁵ Eine Inschrift aus dem 3. Jahrhundert auf einem Marmor-Bomos nennt ihn ὁ Ἀγιώτατος Πάτριος Θεὸς Κάβειρος.⁷⁶ |

20

Auch wenn die Inschrift spät ist, zeigt sich, dass die Gottesbezeichnung in Thessalonich nachweislich durch die aufkommende Kaiserverehrung und durch den lokalen Stadtgott Kabiros belegt war. Damit das Bild ein wenig plastischer wird, ist ein kurzer Blick auf die übrigen Kulte zu werfen, die uns dank archäologischer Reste aus der frühen Kaiserzeit in Thessalonich bekannt sind.⁷⁷ Die ägyptischen Götter⁷⁸ spielten bereits in der Regierungszeit des Mazedoniens Philipp V. eine wichtige Rolle in Thessalonich. Dies zeigt ein Verbot des Herrschers betreffs des Missbrauchs der Gelder des Serapiskultes. Die Stele wurde laut Inschrift im Jahre 187 v.Chr. aufgestellt.⁷⁹ Die in den Überresten eines kleinen Serapeions⁸⁰ aus dem 2. Jh. n.Chr. gefundenen Inschriften⁸¹ zeigen die Beliebtheit des Kultortes bis in nachpaulinische Zeiten. Hier wurden nicht nur griechische Götter, wie zum Beispiel Apollon⁸² und Götter ägyptischen Ursprungs (voran Serapis, Isis,⁸³ Osiris⁸⁴ und gelegentlich mit Serapis und Isis auch Anubis⁸⁵ und Harpokrates⁸⁶) verehrt,⁸⁷ Stelen wurden auch generell den Göttern,⁸⁸ den Θεοῖς Μεγάλους, errichtet.⁸⁹ Serapis wurden

⁷⁴ Vgl. Witt, „Kabeiroi“; Hendrix, „Thessalonica“, 24; vom Brocke, *Thessaloniki*, 118 f.

⁷⁵ Vgl. Hendrix, „Thessalonica“, 26.

⁷⁶ IG X/II.1 Nr. 199 (= B. Hemberg, *Die Kabiren* [Uppsala: Almqvist, 1950], 210).

⁷⁷ Vgl. Donfried, „Cults of Thessalonica“, 336–342.

⁷⁸ Vgl. R.E. Witt, „The Egyptian Cult in Macedonia“, in *Ancient Macedonia I: Papers Read at the First International Symposium Held in Thessaloniki, 26–29 August 1968* (Hg. B. Laourdas und C.I. Makaronas; Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 1973), 324–333 (*non vidi*); vom Brocke, *Thessaloniki*, 132–138.

⁷⁹ IG X/II.1 Nr. 3 (mit Bild, Tabula I); dazu Hendrix, „Thessalonica“, 6.

⁸⁰ Vgl. Hendrix, „Thessalonica“, 6–8 (dort Lit.); Witt, „Egyptian Cult“.

⁸¹ Vgl. IG X/II.1 Nr. 75–123, 221 f., 244, 254–259.

⁸² Vgl. IG X/II.1 Nr. 85.

⁸³ Vgl. IG X/II.1 Nr. 75 f., 89–93 (Serapis und Isis), 94–106 (nur Isis, manchmal als Εἰσοῦδι Τύχη oder Ἰσοῦδι ἐπιπόρω).

⁸⁴ Vgl. IG X/II.1 Nr. 107–111.

⁸⁵ Vgl. IG X/II.1 Nr. 77–88.

⁸⁶ Vgl. IG X/II.1 Nr. 81, 87.

⁸⁷ Vgl. IG X/II.1 Nr. 83, 88.

⁸⁸ Vgl. IG X/II.1 Nr. 53, 84.

⁸⁹ IG X/II.1 Nr. 51.

Wundertaten mit Heilkraft zugeschrieben,⁹⁰ und wie eine im Heiligtum gefundene Inschrift festhielt, wurde von Thessalonich aus die Verehrung von Serapis und Isis nach Opunt exportiert.⁹¹ Die Krypta unter dem westlichen Vorraum des Serapeions, das heute unzugänglich unter einer Straße liegt, war durch einen zehn Meter | langen gewölbten Gang zugänglich und hatte „wahrscheinlich eine Funktion in den geheimen Initiationsriten des ägyptischen Kultes“.⁹² Interessanterweise wurde hier eine Statue des Dionysos gefunden. Vielleicht wurde Dionysos, dessen Beliebtheit in Thessalonich inschriftlich belegt ist,⁹³ mit Osiris identifiziert. Eine Vermischung von orientalischen und griechischen Gottheiten fand bekanntlich des Öfteren statt, so z.B. wurde Serapis—wie Zeus—mit der kosmischen Macht assoziiert und Isis als „Himmelskönigin“ bezeichnet.

In der frühen Kaiserzeit gab es „eine ganze Reihe von Kultvereinen des Dionysos“,⁹⁴ denen vor allem römische Bürger, mitunter Frauen angehörten. Sie trafen sich zum Beispiel dreimal jährlich an festgesetzten Tagen und hielten gemeinsam kultische Mahlzeiten ab,⁹⁵ trafen sich jährlich zum Gedenken am Grab eines verstorbenen Mitgliedes⁹⁶ oder nächtlich während der alljährlichen Weinlese.⁹⁷ Während dieser Mahlzeiten floss der Wein reichlich, so dass einige Pauli Wendung, dass die Trunkenen nachts betrunken sind (1 Thess 5:7), in Zusammenhang mit den Mahlfeiern der Dionysosvereine stellen.⁹⁸

3.3. 1 *Thess 1:9f.*

Nehmen wir unsere Auslegung am Ende von Teil 2 wieder auf. Paulus betont, wie die Thessalonicher zum Typos für die Gläubigen in Mazedonien und Achaia wurden. Sie erzählen nun, wie sie sich zum lebendigen und wahren Gott hin von den Götzen abkehrten. Diese Umorientierung der Thessalonicher, weg von den Götzen, beinhaltet nicht nur den ständi-

⁹⁰ Vgl. neben IG X/II.1 Nr. 100: *P.Oxy.* 1382; der Serapishymnus des Aelius Aristides 2.360 (Keil); Strabon 17.1.17; Diogenes Laertios 5.76; Artemidor 2.44.

⁹¹ Vgl. IG X/II.1 Nr. 255; dazu R. Merkelbach, „Zwei Texte aus dem Serapeum zu Thessalonike“, *ZPE* 10 (1973): 45–54.

⁹² Köster, „Archäologie“, 401.

⁹³ IG X/II.1 Nr. 28, 59 (im Serapeion gefunden), 259, 503, 506.

⁹⁴ Vom Brocke, *Thessaloniki*, 125.

⁹⁵ Vgl. IG X/II.1 Nr. 259; dazu *BCH* 97 (1973): 590; *SEG* 30 (1980) Nr. 622.

⁹⁶ Vgl. IG X/II.1 Nr. 260.

⁹⁷ Vgl. IG X/II.1 Nr. 259.

⁹⁸ Z.B. vom Brocke, *Thessaloniki*, 128 f.

gen Dienst am lebendigen, wahren Gott, sondern zugleich das ständige Warten auf seinen Sohn.⁹⁹ Diese beiden Aspekte sind nun zu untersuchen. Dabei ist die Frage nach traditionellen Motiven in 1 Thess 1:9 mit zu berücksichtigen. |

22

3.3.1. Die theo-logische Umorientierung der Gemeinde

Vor diesem Hintergrund ist die Erwählung der Thessalonicher zu verstehen. Sie kehrten sich von der bisherigen Götterverehrung ab, mit dem Ziel, dem lebendigen und wahren Gott ständig zu dienen. Diese Umkehr ist theologisch motiviert. Weil Gott der einzig lebendige und wahre Gott ist, konnte er die Gemeinde von den Götzen wegrufen, ihm zu dienen. Es liegt auf der Hand, dass eine solche religiöse Umorientierung im Leben der Gläubigen in Thessalonich eindeutige soziale Konsequenzen nach sich zog. Es könnte sein, dass die in 2:14 genannten Verfolgungen hiermit in Verbindung standen. Dieser Gottesglaube unterscheidet sie aber eindeutig von denen, die Gott nicht kennen (4:5) und keine Hoffnung haben (4:13). In beiden Kontexten werden Konsequenzen für die Lebensgestaltung aus dem Gottesglauben gezogen.

Wir haben bisher 1 Thess 1:9 f. als Teil des Briefes interpretiert. Meines Erachtens ist es nicht hilfreich, in Versen 9 f. eine vorpaulinische Tradition anzunehmen. Paulus formuliert wohl unter Heranziehung einiger Motive, die in der Auseinandersetzung des Frühjudentums mit der heidnischen Umwelt üblich waren.¹⁰⁰ Das Entscheidende ist aber *seine* Intention, dass der Dienst am lebendigen und wahren Gott dem Dienst an den Götzen gegenüber gestellt wird. Nicht Caesar ist Gott, nicht der Schutzpatron der Thessalonicher Kabiros. Heil ist nicht von Serapis zu erwarten und Rettung kommt nicht von Isis oder Osiris, sondern von Jesus, der im Gegensatz zu Augustus Sohn Gottes genannt wird. Es ist denkbar, dass die religiöse Umorientierung vor allem mit der Abkehr von der Kaiserverehrung zusammenhängt. Der lebendige und wahre ist Gott, nicht der divinisierte Kaiser. *Er* ist der Gott des Friedens (5:23). Der vom

⁹⁹ Das ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν ist parallel zum δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ.

¹⁰⁰ Vgl. auch J. Munck, „1 Thess 1,9–10 and the Missionary Preaching of Paul: Textual Exegesis and Hermeneutic Reflections,“ *NTS* 9 (1963): 95–110; Holtz, *Thessalonicher*, 54–61. Vielleicht erklärt dies den etwas unpaulinischen Sprachgebrauch. Darauf macht G. Friedrich, „Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen (1. Thess. 1,9 f.),“ *TZ* 21 (1965): 502–516, zu Recht aufmerksam.

- lebendigen wahren Gott auferweckte Sohn wird die endzeitliche Rettung bringen. Der Sohn ist der $\acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\omicron}\rho\gamma\eta\varsigma$. Die vom römischen
 23 Kaiser | gestiftete *pax et securitas* (5:3— $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\sigma\phi\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\alpha$)¹⁰¹ bietet keinen Schutz vor dem Zorngericht. Nicht der Kaiser ist $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, sondern der vom lebendigen Gott Auferweckte.

3.3.2. Die christologische Ausrichtung der Gemeinde

Vers 9 bereitet Vers 10 vor. Bereits in der alttestamentlich-jüdischen Tradition ist die Tradition des $\theta\epsilon\omicron\varsigma\ \zeta\omega\nu$ mit der Schöpfungstradition verbunden. Da Gott der Lebendige ist, ist er als Schöpfer der Ursprung alles Lebendigen,¹⁰² derjenige, der die Toten lebendig macht.¹⁰³ Der lebendige Gott ist es, der seinen Sohn von den Toten auferweckt hat. Nicht nur Vers 9 bereitet die christologische Aussage in Vers 10 vor. Nach 1:3 dankt Paulus Gott, währenddessen er sich des von Hoffnung getragenen Ausharrens der Gemeinde auf den Herrn Jesus Christus erinnert. Worin die Hoffnung auf den auferweckten Herrn besteht, wird nun entfaltet. (Dass damit der Blick auf 5:9 f. eröffnet wird, sei nur angemerkt).

Wie geht Paulus in seiner Entfaltung der Hoffnung vor? Auch hier ist die These eines vor-paulinischen Traditionsstückes meines Erachtens wenig hilfreich.¹⁰⁴ Einige Wendungen in Vers 10 erinnern zwar nicht weniger als Vers 9 an traditionelle Sprache, die jetzige Formulierung ist aber die des Paulus selbst. Die Wendung $\acute{\omicron}\nu\ \eta\gamma\gamma\epsilon\iota\omega\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ [\tau\acute{\omega}\nu]\ \nu\epsilon\kappa\rho\omega\nu$ (mit Gott als Subjekt) lehnt sich wohl an die Formelsprache der urchristlichen Glaubenstradition an.¹⁰⁵ Dieser Grundsatz urchristlicher Verkündigung wurde allerdings nach dem Ersten Thessalonicherbrief noch öfter von Paulus aufgegriffen, und zwar immer in einer kontextbedingten, leicht abgeänderten Form.¹⁰⁶ Auch wenn die Bezeichnung des Sohnes als $\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ bei Paulus einmalig ist, und er auf Gottes Befreiung ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) aus einer Notlage hofft,¹⁰⁷ wird Gott die endzeitliche Rettung mittels des Sohnes vollbringen. Den Gedanken, dass der auferweckte, lebendige

¹⁰¹ Vgl. Seneca *Ep* 41.2; *Clem.* 1.4.1 f.; dazu vom Brocke, *Thessaloniki*, 169 f.

¹⁰² Vgl. Phil 2:13 und C. Breytenbach, „Schöpfer/Schöpfung III. Neues Testament,“ *TRE* 30 (1999): 283–292.

¹⁰³ Röm 4:17.

¹⁰⁴ Mit Holtz, *Thessalonicher*.

¹⁰⁵ Vgl. 1 Kor 15:3, 12–15, 20; Röm 10:9. Holtz weist auf die genaue Entsprechung zwischen 1 Thess 1:10 und Apg 3:15; 4:10 (10:40; 13:10, 37) hin.

¹⁰⁶ Vgl. Gal 1:1; 1 Kor 6:14; 2 Kor 4:14; Röm 4:24; 6:4, 9; 8:11.

¹⁰⁷ Vgl. 2 Kor 1:10; Röm 7:25; 15:31.

Sohn bei der endzeitlichen Rettung | diese Mittlerrolle spielt, hat Paulus 24
 später im Römerbrief selbst formuliert. Für diejenigen, die Gott mit sich
 versöhnte, gilt, dass sie durch das Leben des Sohnes vor der zukünftigen
 ὀργή durch Gott gerettet werden.¹⁰⁸ Gott wird retten.¹⁰⁹ Das Vorkom-
 men des Jesusnamens im Kontext der Auferweckung ist nicht besonders
 bemerkenswert. Damit betont Paulus auch anderswo,¹¹⁰ dass es sich um
 die Auferweckung des Gekreuzigten handelt.

3.3.3. Schluss

Durch die Verkündigung des Paulus ist es zu einer theo-logischen Umor-
 rientierung des Lebens derer, die in Thessalonich das Wort annahmen,
 gekommen. Das neue Leben ist ausgerichtet auf das Kommen des von
 Gott auferweckten Sohnes. Diese beiden Aspekte beinhaltet der Gottes-
 glaube der Gemeinde. Weil die Gemeinde ihren Glauben Gott, auf den
 der Glauben ausgerichtet ist, verdankt, dankt Paulus Gott für die Thes-
 salonicher.

¹⁰⁸ Vgl. Röm 5:9f.

¹⁰⁹ Dass der Herr dabei als σωτήρ aus dem Himmel zu erwarten ist, formuliert Paulus
 in Phil 3:20.

¹¹⁰ Vgl. 1 Thess 4:14; 2 Kor 4:14; Röm 4:24; 8:11.

CHAPTER EIGHT

SALVATION OF THE RECONCILED (WITH A NOTE ON THE BACKGROUND OF PAUL'S METAPHOR OF RECONCILIATION)*

1. *The Context in Which the Metaphor of Reconciliation Is Introduced*

Paul uses the phrase “to be reconciled to someone” (καταλλάσσεισθαι τινι) in 1 Cor 7:11, admonishing the estranged wife not to remarry or to be reconciled to her husband. This particular use of the verb, to denote the change from enmity to friendship in an interpersonal relationship, is common in Greek and lexicographically well documented (cf. Spicq, 1.309–311, 2.262–266; BDAG, s.v.). This however, is not the case when the verb is used to denote a change in the relationship between humans and God. The latter use of the verb, of which Paul left us two (cf. 2 Cor 5:18–20; Rom 5:10) from a dozen known examples (cf. Sophokles *Aj.* 744; Plato *Symp.* 193b; 2 Macc 1:5; 5:20; 7:33; Philo *Praem.* 166; Josephus *A.J.* 6.143, 151; 7.153, 295; *Jos. Asen.* 11:18), is so rare that it can safely be regarded as a metaphorical mapping of non-religious terminology unto a religious domain. From which domain of language usage did Paul transfer the terminology to depict the changing relationship between humans and God? In order to answer this question, it is imperative to note the context in which Paul introduces the terminology in 2 Cor 5:18–20. It is almost *communis opinio* amongst exegetes that Paul defends his role towards the Corinthians in 2 Cor 5:11–6:2 (cf. amongst the more recent commentaries on the Greek text of 2 Cor, Gräßer 2002; Lambrecht 1998; Thrall 1994; Wolff 1989; Zeilinger 1997; the older expositions were treated in Breytenbach 1989). It is in this context that he depicts | himself as acting as God’s ambassador (πρεσβεύομεν), who offers reconciliatory change in the relationship between humankind and God. Before turning

272

* First published in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (ed. J.G. van der Watt; NovTSup 121; Leiden: Brill, 2005), 271–286. References to articles included in this volume are indicated as follows: (→ ch. in this volume).

to the precise function of the metaphor of reconciliation in 2 Cor 5:18–20, it is advisable to have a good look at the lexical meaning and the use of the noun “reconciliation” and the verb “to reconcile”, in Greek respectively δι- or καταλλαγή κτλ. and δι- or καταλλάσσειν κτλ.

*2. The Lexical Meaning of δι- or καταλλαγή
κτλ. and δι- or καταλλάσσειν κτλ.¹*

To appreciate Paul’s use of the metaphor of reconciliation, it is necessary to know exactly what is meant by the word.² Reconciliation (δι- or καταλλάσσειν κτλ.) means a change from enmity to friendship. The process results in peace and friendship. This is why Hesychius (s.v.) glosses the word καταλλαγή with εἰρήνη, φιλία. To reconcile is thus to make peace or friends. Hesychius consequently glosses ἀποκαταλλάξαι with φίλον ποιῆσαι. In the same vein the Suda (s.v.) notes on διαλλαγή· εἰρήνη and then comments on διαλλαγήναι· τὸ δι’ αὐτοῦ τοῦ ἐχθροῦ παρακληθῆναι καὶ φιλωθῆναι.

*3. The Use of “Reconciliation” and
“to Reconcile” in Hellenistic Greek³*

It has become clear that everyday language use is metaphorically loaded (cf. Lakoff and Johnson 1980). Through the ages, people spoke about
273 one thing in terms of another, transferring concepts from one | seman-

¹ For more detail, e.g. from Pollux’ Onomasticon, cf. Breytenbach (1989, 46–64). Constraints on Porter’s study (1994, 15) lead to the omission of διαλλάσσειν κτλ. Apart from καταλλάσσειν κτλ. he extensively documents the use of the bi-compositum ἀντι-καταλλάσσειν κτλ., including some cases from the 2nd century BCE until the 2nd century CE that shed some light on Paul’s usage (e.g. Plutarch *Ant.* 19.3–4; Ps-Herodianus *De prosodia catholica* 3.1.108) (Porter 1994, 23–116). Overwhelmingly however, the verb refers to the exchange of goods between individuals.

² Due to the valuable work of Dupont (1953), Fitzmyer (1975), and Marshall (1978), the confusion in the French and English speaking scholarly communities was less prevalent than amongst German scholars. Cf. also Spicq, s.v., the 3rd edition of BDAG and Fitzgerald (2003).

³ For a more comprehensive presentation of the material, see Breytenbach (1989). Bash (1997) is correct in stating that my book lacks full treatment of the πρεσβ-terminology. At the time of writing, I was painfully aware of the insufficiency of available research in classical studies on the different roles of the πρεσβεῖα. It was however, beyond the scope of my investigation to clarify that matter. Now one can gratefully refer to Bash’s

tic domain to another. In Jewish-Christian tradition for example, life is depicted in terms of a journey. The venture offers alternatives of an easy and a difficult road, which lead to two different destinations (cf. Matt 7:13–14, 21; 19:23–24; 23:13). In metaphorical language use, some characteristics of the event(s) and/or entity/ies of a source domain are selected and mapped unto the event(s) and/or entity/ies of a target domain (for more detail, see Lakoff and Johnson 1980). When Paul selects some traits of the event to send ambassadors to negotiate for reconciliation, he selects only those characteristics that he considers appropriate for his communicative aims. He describes his mediating task to the Corinthians (target domain) in terms of the actions of an ambassador (source domain). He depicts the change in relationship between God and the Corinthians (target domain) in the terminology of reconciliation (source domain). The target domain and what the language user wants to communicate about it, determines the selection and restructuring of those parts of the source domain that are selected to be mapped onto the target domain. Unfortunately this process of metaphorical transference of originally non-religious terminology across a semantic boundary to a religious domain is still misapprehended by some scholars (e.g. Bash 1997). Underlining differences between the source domain of the metaphor and the target domain unto which some of the characteristics of the source domain have been mapped, some scholars seem to require the reproduction of the source domain in the target domain. In terms of the rules and functions of mapping across semantic boundaries, it is inappropriate to demand the target to be described as a replica of the source.

Where, as in 2 Cor 5:18–20, *καταλλάσσειν* is mediated by an ambassador, it is part of the process of peace making, denoting the change from enmity to peace, from hostility to friendship. Reconciliation can also be seen as the result of peace negotiations,⁴ part of the truce | that is agreed upon, as is aptly illustrated by Diodor: “To Hermes they attribute

274

presentation of the epigraphic material, noting their scant use of the language of reconciliation. Bash unfortunately diminishes the fact that in Greek literary documents from the early Roman empire, the language of reconciliation occurs in historical writings, and here, to use his own words (1997, 70–71), “embassies are described as a tool of international relations ...”, the majority of the embassies “concern war or international diplomacy.”

⁴ Bash (1997, 30–32) overlooks the fact that in many instances δι- or *καταλλαγᾶς ποιεῖν* is used as synonym for *εἰρήνην* or *φιλίαν ποιεῖν* (cf. Dionysius of Halicarnassus *Ant. rom.* 2.45.1; 2.76.3; 3.7.5–6; 3.50.4; 5.49.2; 8.48.2; Breytenbach 1989, 56–57; Balch 1997) and that δι- and *καταλλάκτης* are used as referential synonyms for *προσβευτής* (cf. *Syll.* 472.1; Josephus *B.J.* 1.224, 254; compare Isa^{LXX} 37:7 to 4 Regn 19:9).

those who in wars came forward for to be heralds for reconciliation and peace treaties (τῷ δ' Ἑρμῇ προσάπτουσι τὰς ἐν τοῖς πολέμοις γινομένας ἐπικηρυκείας καὶ διαλλαγὰς καὶ σπονδάς) (5.75.1). These heralds are called ambassadors, and they intercede on behalf of their compatriots, they are to propose the reconciliation (οἱ πρέσβεις οἱ τὰς καταλλαγὰς δῆθεν πρυτανεύσοντες—Cassius Dio 41.16.4).

According to 2 Cor 5:18–20, Paul was entrusted with the λόγος τῆς καταλλαγῆς. He acts as an ambassador (πρεσβεύομεν), representing Christ (ὑπὲρ Χριστοῦ). As if God is inviting through him (ὥς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν), Paul begs the Corinthians on Christ's behalf (δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ) to be reconciled to God. Keeping his vocabulary in mind, it is important to note that this terminology⁵ is widely associated with the action of a πρεσβευτής making supplication (δεῖσθαι) or inviting (παρακαλεῖν) on behalf of the one (ὑπὲρ τινος) who had sent him (cf. Spicq, 3.175–176; Bash 1997, 75–76, 88–89, 100–101).

Amongst their many functions (cf. Spicq, 3.172–176; Bash 1997, 58–59, 70–71), embassies (πρέσβεις) had the task to exhort. They could make supplication for a wide range of things. Politically they negotiated treaties for alliance and friendship (cf. 2 Macc 4:11; 8:17; 5:17),⁶ peace (Luke 14:32) and reconciliation (διαλλαγὰς—cf. Dionysius of Halicarnassus *Ant. rom.* 3.9.2; 3.50.4; 5.21.1; 5.31.2; 6.67.2; 6.88.2; Josephus *A.J.* 15.136). Even in private letters from the second century CE, persons responsible for estrangement beseeched the other party to be reconciled to them (παρακα[λ]ῶσαι μῆτηρ, δι[α]λλάγητί μοι—*BGU* III 846; παρα[κ]ληθεῖς ἄδελφε διαλλάγητί μοι—*P.Mich.* 8.502.7–8; cf. *P.Giss.* 17.13–14 and Fitzgerald 2003, 250–251). Embassies (πρέσβεις) *inter alia* invite (παρακαλεῖν) to peace treaties, as we learn from Dionysius of Halicarnassus (*Ant. rom.* 5.62.1): “Sending ambassadors in many direc-
 275 tions, it (the city-state) invited the neighbouring | cities to an alliance (πολλαχῇ διαπέμπουσα πρέσβεις παρεκάλει τὰς πλησιοχώρους πόλεις ἐπὶ συμμαχίαν).” Dionysius calls the peace proposals λόγοι διαλλακτηρίοι (*Ant. rom.* 5.31.1).⁷ From Cassius Dio (48.11.1–2) it becomes clear that the initiator of the change in relationship invites *through* (διὰ)

⁵ Cf. 2 Cor 5:20: Ὑπὲρ Χριστοῦ οὗν πρεσβεύομεν ὥς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ.

⁶ Even a probe from Polybius, who does not use δι- or καταλλάσσειν κτλ. but synonyms like διαλύειν κτλ., illustrates the point: 18.42, 48–49, 54; (20.9); 21.4–5, 15–16, 25, 29–30, 33, 35–37, 39, 43.

⁷ Cf. Dionysius of Halicarnassus *Ant. rom.* 11.62.4; 6.49.2; 6.73.1.

envoys: “Accordingly he often proposed reconciliation to them personally through friends (διὰ τῶν φίλων ἐς τὰς καταλλαγὰς προεκαλέσατο), and when he accomplished nothing, he sent to them envoys from the veterans (ἐκ τῶν ἐστρατευμένων πρέσβεις πρὸς αὐτοὺς ἀπέστειλε).”⁸ From Diodor we learn that the ambassadors pleaded (δεῖσθαι) for peace (16.82.3). Plutarch relates that when Alexander came to Epaminondas he *begged* (δεῖσθαι) him to reconcile (δεόμενον διαλλάττειν—*Pel.* 26.2). Chersias the poet was reconciled with Periander at *Chion’s solicitation* (διήλλακτο τῷ Περιάνδρῳ νεωστί, Χίλωνος δεηθέντος—*Mor.* 156 f.). Dionysius of Halicarnassus tells the compelling story of the Sabine women who intercede *on behalf of* (ὑπέρ) their Roman husbands “Hersilia, who had proposed the plan and was at the head of the embassy (τὴν ἡγεμονίαν ἔχουσα τῆς πρεσβείας Ἑρσιλία), delivered a long and pathetic plea, begging them to grant peace to those who were begging on behalf of their husbands (ἀξιοῦσα χαρίσασθαι τὴν εἰρήνην ταῖς δεομέναις ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν) and on whose account, she pointed out, the war had been undertaken” (*Ant. rom.* 2.45.6). This embassy finally moved the Sabines to reconcile (ποιεῖσθαι τὰς διαλλαγὰς), i.e., to conclude friendship (συνθῆκαι περὶ φιλίας—*Ant. rom.* 2.46.1). Finally, reconciliation often goes hand in hand with amnesty, as we learn from Aelius Aristides’ depiction of Themistocles: “For before the barbarians came, he reconciled the cities, and remitted the charges against the citizens from his city (πρὶν μὲν γὰρ ἦκειν τοὺς βαρβάρους, τὰς τε πόλεις διήλλαξε καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς πόλεως πολίταις ἀνῆκε τὰ ἐγκλήματα)” (*Orationes* 3.344 Behr).⁹

There can be little doubt that Paul depicts his role as apostle to the Corinthians metaphorically in the language of the Hellenistic and Roman polis-diplomacy.¹⁰ From the use of the verbs commonly associated with the process of reconciliation—πρεσβεύειν, παρακαλεῖν and | δεῖσθαι, 276 and all of them are used in 2 Cor 5:20—it is evident that Paul selected language from this domain in order to depict his mediating role toward the Corinthians (cf. Breytenbach 1993, 63–64 [→ ch. 1]; Fitzgerald 2003, 249, 256). It should be stressed however, that Paul’s metaphoric language of reconciliation has little to do with metaphors taken from the domain of sacrificial ritual. This explains the absence of such terminology in 2 Cor

⁸ Translation LCL. Cf. also Diodor 20.77.3.

⁹ Cf. also Dionysius of Halicarnassus *Ant. rom.* 3.8.4–5.

¹⁰ Bash (1997) ignores cases such as 2 Cor 5:20 and Rom 5:1, 10, where the καταλλάσσειν κτλ. terminology is respectively intertwined with πρεσβεύειν and εἰρήνη.

5:18–20 and Rom 5:10–11.¹¹ The language of reconciliation has in fact no cultic background. Furthermore, it rarely transferred to relationships between gods and between gods and humans.

In a few instances the notion of reconciliation is used to describe the actions of a deity or the relationship between gods. They are then depicted in terms of human action. The relationship between the parties changes from enmity to friendship. Pausanias narrates how Zeus cunningly moved Hera to be reconciled with him (*Descr.* 9.3.2) whilst Aelius Aristides transmits the myth that Zeus “was the only god to reconcile Hera and her son (τὴν Ἥραν λέγουσιν ὡς μόνος θεῶν τῷ υἱεῖ διήλλαξε)” (*Dionysos* 29). According to Diodor (5.68.2–3), Demeter, grieving at the loss of her daughter and raped by Pluton, burned the crops; because of enmity towards Zeus (διὰ τε τὴν ἔχθραν τὴν πρὸς τὸν Δία). She became reconciled to Zeus, only after she had regained her daughter Persephone (διαλλαγήναι τε τῷ Δίῳ). This human way of depicting the relationship between gods is also applicable in cases, when the relationship between gods and human beings changes. Sophocles’ Ajax for example, reconciled himself to the gods by abstaining from anger (θεοῖσιν ὡς καταλλαχθῆναι χόλου—*Aj.* 743–744)¹² and Plato’s Aristophanes warns in the *Symposium*: “Let none in act oppose him (sc. Eros)—and it is opposing him to incur the hate of Heaven. If we make friends with the god and are reconciled (φίλοι γὰρ γενόμενοι καὶ διαλλαγέστες τῷ θεῷ), we shall have the fortune that falls to few in our day, of discovering our proper favorites” (*Symp.* 193b). In these cases, albeit that Plato expresses the similarity between reconciliation and becoming friends, it is the human agent who reconciles himself with the god(s). The gods are disposed to forgive the offences of men and are easily reconciled (εὐδιάλλακτοι), their anger being appeased by prayers and sacrifices
 277 (Dionysius of Halicarnassus *Ant. rom.* 8.50.4). |

Hellenistic Judaism forms part of this tradition by transferring the terminology of reconciliation to the relationship between the only God and the Jewish people. It is however inappropriate to maintain that Hellenistic Judaism had an own peculiar language usage which could explain the origin of Paul’s use (*pace* Kim 1997, 361–362; Bash 1997, 100–104). The few instances in some writings of Hellenistic Judaism where reconciliation terminology is mapped onto the relationship between God

¹¹ For more detail on 2 Cor 5:21, cf. Breytenbach (1993, 73–75) (→ ch. 1); on διὰ τοῦ θανάτου in Rom 5:10, cf. *infra*.

¹² Cf. Polybius 15.20.5.

and humans differ from each other stylistically. In each case it is a phenomenon of individual language usage (style), parallel to the metaphorical use of terminology by Paul. It is linguistically incorrect to pretend Hellenistic Judaism as being a language user and to make Paul's Greek dependent on "the Hellenistic Jewish usage of the καταλλάσσειν terminology" (Kim 1997, 362; my emphasis), or "conception of reconciliation" (Kim 1997, 363). Based on a handful of occurrences from differing geographical origin (2 Macc and Philo) and times (Josephus), which are highly invariant, it is impossible to postulate a separate Hellenistic Jewish dialect of which Paul could have been part. Or does one want to suggest that Paul travelled to Alexandria and read Philo and survived the Neronian persecutions to read Josephus' *Bellum* in Rome? After a century one rather avoids reverting to a pre-Deissmann position in the lexicological description of the Greek of the first Christian authors (cf. Breitenbach 2005 [→ ch. 3]). These parallel stylistic phenomena in Second Maccabees, in the writings of Philo and Josephus are very different from Paul's metaphorical use. In those few instances where the terminology refers to a change in the relationship between God and the people *God changes*, he reconciles himself to them. In the introductory letter to *Second Maccabees*, the Jews in Jerusalem and in the land of Judea express a wish concerning the Jews of Egypt: "May he (sc. God) hear your prayers and be reconciled to you, and may he not forsake you in time of evil (καὶ ἐπακούσαι ὑμῶν τῶν δεήσεων καὶ καταλλαγῇ ὑμῖν καὶ μὴ ὑμᾶς ἐγκαταλίποι ἐν καιρῷ πονηρῷ)" (2 Macc 1:5). Even though God makes peace (1:4), he is the one who reconciles himself to the Jews. God is the agent who brings about the change; he changes from being hostile to being friendly. The reflective phrase, however, is still fundamentally different from Paul's utterances. Paul's God does not change, he does not reconcile himself to his human enemies, instead, he reconciles humans to himself (cf. *infra*). It is therefore unlikely that Paul "is moving here in the same circle of thought as the martyr theology of Second Maccabees and | may even have been prompted by it" (Dunn 1988, 259). For Paul, God is not the object of change, he actively reconciles humankind to himself (2 Cor 5:19; cf. 2 Cor 5:18; Rom 5:10). There is another, even more fundamental difference between Paul and Second Maccabees. For Paul reconciliation does not imply a change on the side of God. He regards reconciliation as an expression of Christ's or God's love towards the sinner. For the author of Second Maccabees, God is the one who changes, terminates his wrath. Antiochus Epiphanus, for example, could only defile the temple by touching the sacred vessels with

his unclean hands, while the Lord was for a moment angry at the sin of the people. This changed, then “what was forsaken in the wrath of the Almighty was restored again in all its glory when the great Lord became reconciled (ὁ καταλειφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότητος καταλλαγῇ μετὰ πάσης δόξης ἐπανωρθώθη)” (2 Macc 5:20). In chapter 7 the youngest of the seven martyrs addresses Antiochus: “we are suffering because of our own sins. And if our living Lord is angry for a little while, to rebuke and discipline us, he will again be reconciled with his own servants (καὶ πάλιν καταλλαγῆσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις)” (2 Macc 7:33). This passage again underlines that for the author of Second Maccabees, reconciliation is an action of God. He changes from being angry towards his own servants (ἐποργίζεσθαι) to being reconciled to them. In the end, after turning in supplication to the merciful Lord, the entire community prayed, “that he be reconciled completely to his servants (εἰς τέλος καταλλαγῆναι [*sc. ὁ κύριος*] τοῖς αὐτοῦ δούλοις)” (2 Macc 8:29).

In order to grasp the outcome of *Josephus’* portrayal of the reconciliation of God, a quote from the Jewish Wars (*B.J.* 5.415) will suffice. Josephus maintains that the divine is well-reconciled through those who confess publicly and repent (τὸ θεῖον εὐδιάλλακτον ἑξομολογούμενοις καὶ μετανοοῦσιν). Reconciliation is thus a change on the side of God. He changes from enmity, being angry to being forgiving and merciful. Expanding the biblical narratives on Samuel’s intercession for Saul and David, Josephus makes this very clear. A whole night long Samuel (cf. 1 Sam 15) pled to God to be reconciled to Saul and not be angry (δι’ ὅλης τῆς νυκτὸς παρακαλεῖν ἤρξατο τὸν θεὸν καταλλάττεσθαι τῷ Σαούλ καὶ μὴ χαλεπαίνειν—*A.J.* 6.143). When Saul urged Samuel to return with him to complete thank offerings to God, the latter realised that God was not to be reconciled (ὁ ... οὐ γὰρ ἔώρα τὸν θεὸν δια-
279 λαττόμενον), and departed to his home (*A.J.* 6.151). Saul thus remains under the wrath of God (*A.J.* 6.150). When David (cf. 2 Sam 12:1–14) acknowledged his own impiety and repented, God was compassionate and became reconciled (ᾤκτειρεν ὁ θεὸς καὶ διαλλάττεται), saying he no longer was angry with David (*A.J.* 7.153). As far as the notion reconciliation (i.e. exchange from enmity to friendship), is used to depict the relationship between God and humans, it is God who changes his attitude or whose attitude towards men or women is changed from anger or wrath to pity or the absence of anger. The narrative on the Gabonites (*A.J.* 7.294–297) reveals that when God is reconciled, he frees the Hebrews from famine by sending rain.

In this vein Asenet in *Joseph and Asenet* prays that if the Lord “is furious at me in my sins, he will again be reconciled with me and forgive me every sin (ἐὰν θυμωθῇ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις μου πάλιν διαλλαγήσεται μοι καὶ ἀφήσει μοι πᾶσαν ἁμαρτίαν)” (11:18).

According to *Philo*, Jews who have gone astray, could after a complete change of ψυχή and in full confession of sins, make use of three aids to attain the reconciliation with the Father (τριοῖ χρησάμενοι παρακλήτοις τῶν πρὸς τὸν πατέρα καταλλαγῶν—*Praem.* 166). From the context it becomes clear that next to the goodness (ἐπιείκεια) and kindness (χρηστότης) of God (who rather forgives than punishes), the moral improvement (βελτίωσις) of those who are being lead to reconciliation, i.e. to truce and peace agreements (οἱ ἀγόμενοι εἰς σπονδὰς καὶ συμβάσεις), plays a fundamental role to help them to become well pleasing to God, as sons do to their father. Although the mercy and clemency of God are underlined, Philo’s view is quite different from Paul’s utterance that God reconciled his enemies to himself (Rom 5:10). Paul’s theology is different. His own depiction of his role as πρεσβευτής can only partially be compared to the role of Moses as reconciler (κατ- or διαλλακτής)¹³ in Philo’s or Josephus’ writings. God reconciled Paul, the persecutor of his assembly, to him and entrusted him as his ambassador with the message of reconciliation (2 Cor 5:18–20; cf. *infra*). Philo’s Moses (*Mos.* 2.166) appeases the Ruler (ἔξευμενίζειν) through prayers of supplication and confession (ἱκεσίας καὶ λιτάς). Josephus’ depiction of Moses as reconciler, entails the effort to intercede on behalf of the people. He has to make God change his judgement, renounce retribution, and set aside | his 280 wrath against the people (*A.J.* 3.315). In both cases the mediator attempts to change God after the people have repented. In Paul’s case the hostile enemies are reconciled.

4. Paul as Ambassador of Reconciliation (2 Cor 5:18–20)

Since I have treated 2 Cor 11–13 and 14–17 extensively elsewhere (cf. Breytenbach 1989, 122–132) there is no need to repeat my exposition. By implicit reference to his own calling as apostle, Paul defends and explains his mission to the Corinthians. Although my overall understanding of the passage has been affirmed by more recent expositions (cf. the already

¹³ Suda s.v.: Διαλλακτής· φιλότης. Ἀριστοφάνης διαλλάττεσθε καὶ ξυμβαίνετε.

mentioned commentaries and Porter 1994; Kim 1997; Wire 2001), new evidence (cf. Breytenbach 1999, 437–442 [→ ch. 2]; 2003 [→ ch. 5]; Versnel 2005; Eschner 2010), nevertheless, deems it necessary to review my understanding of *verses 14–15a*. The understanding of these verses has a bearing on the understanding of how the reconciliation came about. The διὰ Χριστοῦ phrase in verse 18 might refer to the death of Christ (cf. Porter 1994, 139), but it is more likely that the phrase refers to the role of the risen Christ during his encounter with Paul, calling the latter to be his apostle (for more detail, see Breytenbach 1989, 132–134; Zeilinger 1997, 306). In the ἐν Χριστῷ phrase in verse 19, however, the reference to the death of Christ in verse 14 is reiterated. Since the reconciliation of the world is through the death of Christ, it is imperative to state my understanding of verses 14–15.

In 1989 I still understood the ὑπὲρ πάντων phrase as implying “Sühne” (atonement; cf. Breytenbach 1989, 125), indicating that “to atone/sühnen” has to have a wider meaning than when glossing the Greek verb ἰλάσκεσθαι κτλ. (36). Albeit that the notion of atonement does not necessarily entail expiation through cultic sacrificial rites (cf. Breytenbach 1989, 199–201; 1993, 75–77 [→ ch. 1]), I now, for reasons of clarity (elaborated upon in the first part of this volume), suggest that the notion of “atonement” should not be used, not even as an interpretive category, when explicating the ὑπὲρ πάντων phrase in 2 Cor 5:14 (for the different possibilities in understanding the phrase, cf. Thrall 1994, 409–411). The Greek tradition of “dying for” which clearly forms part of the backdrop of 2 Cor 5:14–15 does not suggest the categories of atonement or expiation (cf. Breytenbach 2003, 460– | 464 [→ ch. 5]; 2005 [→ ch. 3]). Paul does not depict the death of Christ without giving the Greek notion an awkward twist when he uses it to express how humanity benefits from Christ dying for all (cf. also Wedderburn 2003). In comparison to the traditional formulaic phrase Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1 Cor 15:3), three alterations in 2 Cor 5:14 signify the specific nuance. Firstly, preparing the ground for verse 19, the all embracing effect of Christ’s death is stressed, “our sins” are replaced by πάντων. Consequently, in the second place, the ὑπὲρ signifies the benefit Christ’s death has for every sinner. Paul thus universalises and personalises the effect of Christ death (cf. Breytenbach 2003 [→ ch. 5]). Finally, Χριστός is substituted by εἷς. For the interpretation of verse 14b one has to take verse 14c into account. The literal interpretation of verse 14c implies that the consequence of the death of “one” ὑπὲρ πάντων is that all humans are dead. This is unusual in the light of the background of the “dying for” notion (cf. Breytenbach

2003 [→ ch. 5]). Normally someone (a spouse or a royal child) dies for another person or the people in order to save him/her/them from a certain death. Taking the third alteration in comparison to 1 Cor 15:3 into account (Χριστός being substituted by εἷς), it becomes evident that Paul uses the notion that the one represents all. What happened to him happened to sinful humanity. In 1 Cor 15:20–21, he introduces this perception to the Corinthians. He would later use this notion in his letter to the Romans (cf. Rom 5:12–21). In 2 Cor 5:14, Christ dies as the one representing sinful humanity (cf. Breytenbach 1989, 127; Zeilinger 1997, 282–284; Gräßer 2002, 215), saving them from a certain death. Verse 21 helps us in determining the crisis in which Christ's death as a sinner is beneficial to all humankind. Christ died for all, that means his death was for the benefit of all sinners. How was this possible? Because God made the sinless Christ a sinner in stead of those who knew no justice (cf. 2 Cor 5:21; Breytenbach 1989, 139–140). The wages of sin being death (Rom 6:23), the death of the innocent one “for all” is understood to have the effect that all sinners have died, that is, their sinful existence have been terminated. In the final judgement, they therefore can't suffer the death penalty for their sins any longer, because they are already dead (cf. Rom 6:7). Parallel to Gal 3:13 and Rom 8:3 Paul here seems to understand the death of the one for all as a prolepsis of the final judgement (cf. Breytenbach 1993, 69–72 [→ ch. 1]).

My discussion of *verses 16–17* will be brief. In these verses the consequence of Christ's death and resurrection are stated: for him/her | who is 282 in Christ, who has been baptised into the body of the Crucified, the old has passed. Reading the passage as an implicit reference to Paul being called by God (Breytenbach 1989, 107–142; Kim 1997), this means that Paul the persecutor of the Church, who judged Christ by human standards, is dead, the old has passed. Paul, the envoy to the Corinthians is a new creature, he does not judge Christ by human standards any longer (2 Cor 5:16–17).

Verse 18 explains verses 14–15 by introducing the notion of change from enmity to friendship (reconciliation). Paul's new way of judging Christ and the fundamental renewal brought about by the Creator is taken up by the τὰ ... πάντα in verse 18. Everything mentioned from verse 14–17 has its origin in God's action, it is ἐκ τοῦ θεοῦ. His action primarily concerns Paul. Although he includes the addressees of the letter in the use of the first person plural, the focus of the ἡμᾶς is on Paul himself. The participle phrase τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ explains who God is. In the light of the intention of this specific

passage, Paul utilizes language from the realm of reconciliation in order to portray the change in his relationship to God metaphorically. Though other Jews writing in Greek have used this terminology to depict the change in Gods attitude towards humans, Paul uses the καταλλάσσειν terminology in a hitherto unprecedented way. He does not share the notion of an easy reconcilable God, who puts his anger behind him to be reconciled (cf. Josephus *A.J.* 5.415). God is the one who reconciled Paul, the hostile persecutor of his church, to himself. The action is completed; God changed the relationship between Paul and himself by changing Paul. He did it through Christ. The διὰ Χριστοῦ can best taken (cf. *supra*) as referring to the risen Christ who appeared to Paul when he was called to be an apostle (cf. 1 Cor 15:8). Parallel to Gal 2:9; 1 Cor 3:10 and Rom 12:3; 15:3, δόντος ἡμῖν refers to the task given to Paul when Christ appeared to him. The manner in which the entrusted task is phrased, is very significant: τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς. It is important to realize that ἡ διακονία can denote a “service rendered in an intermediary capacity, mediation, assignment” (cf. BDAG, *s.v.*; 2 Cor 9:12–13; Rom 15:31, cf. *v.l.*), the διάκονος being a “go-between”, a “courier” (cf. Collins 1990, 75–95, 169–176) an “envoy” (Georgi 1986, 27–32). God changed Paul into a friend and entrusted him with the mediation of the reconciliation. Paul was appointed to convey what God did to him, Paul. Paul elaborates on his mediating role in verse 20. What
 283 happened to him is of fundamental relevance to the Corinthians. Paul thus first reminds them of the foundation of his own reconciliation to God.

Verse 19 is introduced by ὥς and provides an explanatory motivation for the utterance in verse 18. The reflective *coniugatio periphrastica* ἦν ... κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ foregrounds the subject of the sentence, thus reflecting further on God, the agent of the reconciliation. The imperfect stresses graphically the duration of the action: When all this (cf. the τὰ ... πάντα of verse 18) happened, God was reconciling the world to himself. Due to αὐτοῖς which intratextually refers (*ad sensum*) to κόσμον, the latter signifies the human inhabitants of the world. Recapping verse 14–15 Paul explains that God was doing this ἐν Χριστῷ, through Christ, who died for all. The unlimited πάντων of verse 14 is restated by κόσμον. The *participium coniunctum* μὴ λογιζόμενος (in the present tense) explains how the reconciliation takes place: “by not taking their transgressions into account.” Since the death of the one representing everyone, they are dead. The meanings of the verb λογίζεσθαι τί τινι (to set down to one’s account, “charge to one” [LSJ, *s.v.*]; to “count

some[ing] against someone, to punish the person for it" [BDAG, s.v.]) and the noun παράπτωμα (transgression of the law; cf. BDAG, s.v.) are to be noted. Christ's representative death resulted in the death of all. It is thus impossible to hold them accountable for their transgressions of the law. The second participle is neither parallel nor subordinated to the first. With a καί Paul co-ordinates the aoristic θέμενος to the periphrastic construction as if it were a finite verb, expressing the completeness of the action. Against the background of God reconciling the world to himself, he entrusted¹⁴ the word of reconciliation (τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς) to "us". In the light of the semantic recurrence of διακονίαν τῆς καταλλαγῆς from verse 18 in λόγον τῆς καταλλαγῆς, and the reference of the first person plural from 2 Cor 5:11 to 5:20, there can be no doubt that ἡμῖν in verse 19 refers to Paul. Remembering that Dionysius calls peace proposals λόγοι διαλλακτήριοι (*Ant. rom.* 5.31.1), the λόγος about the καταλλαγῇ which Paul received, is the basis on which he acts.

In verse 20 Paul once again uses the power of metaphoric language in portraying himself as ambassador of the exalted Christ. As is the case with the πρεσβευτής, the apostle is representing the one | who sent him, 284 in this case Christ, thus expressed by ὑπὲρ Χριστοῦ (cf. Spicq, 3.175–176; Bash 1997, 75–76). He asks for the sake of Christ (δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ), as if God is appealing through him (ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν): "be reconciled to God" (καταλλάγητε τῷ θεῷ). Paul represents Christ. As is common in Paul, the action the apostle performs on the behalf of Christ, is also performed in the authority of God. The phrase ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν maps the source domain of the πρέσβεις metaphor in an extraordinary manner onto the target domain of Paul's mediating task. It is not the defeated or the beleaguered, making supplication for peace. Through his envoy, God is the begging one. He asks the Corinthians to be reconciled to himself. Whether one takes καταλλάγητε to be passive (so Zeilinger 1997, 319; Breytenbach 1989, 136) or deponent (so Lambrecht 1998, 100), in either case the Corinthians are beseeched to accept the λόγον τῆς καταλλαγῆς in order for their relationship to God to be changed from the current hostility to one of friendship and love.¹⁵

¹⁴ For this reading of τιθέναι τι ἐν τινι, cf. Ps^{LXX} 104:26 and Zeilinger (1997, 316–318).

¹⁵ For the interpretation of verse 21, cf. Breytenbach (1993, 73–75 [→ ch. 1]; 2005 [→ ch. 3]).

5. *The Expected Salvation of the
Reconciled Enemies of God (Rom 5:10–11)*

As in the case of 2 Cor 5:14–15, there is no need to revert to the notion of “atonement” in order to explain Rom 5:6–8 (cf. Fitzmyer 1993, 401; Lohse 2003, 169–170; Breytenbach 2003 [→ ch. 5]). Continuing the rhetorical pattern of verses 8–9, Paul argues in verse 10, since what is more difficult has been accomplished, that which is easier can be expected. He thus emphasizes that the ungodly (Rom 5:6) weak sinners (5:8) lived in hostility towards God (ἐἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες). Only God’s loving initiative could change that relationship from enmity to friendship, to be at peace with God (Rom 5:1). “We” were reconciled to God. The aorist passive (κατηλλάγημεν) emphasizes the completed action by God himself as the logical subject. He reconciled his enemies to himself, thus changing their hostile relation towards him into one of friendship. The “we” are therefore no longer enemies. They became those who are already reconciled, as

285 Paul states it by using the participle in verse 10b (καταλλαγέντες). How | did this come about? The phrase διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ refers back to the dying of Christ in verse 8 and “is not to be pressed in a sacrificial sense. . . . Reference neither to “death” nor to “blood” per se connotes anything sacrificial or cultic; death connotes the giving up of one’s life, and blood refers to that” (Fitzmyer 1993, 401). Through Christ’s death the former hostile “we” were reconciled to God. In Rom 5:1 Paul describes the current state of the justified believer as having peace with God. Following on Rom 5:8–9, verse 10 again specifies the notion of justification. Using the terminology of reconciliation, Paul recapitulates verse 1. Those who now have been reconciled with God, i.e. those having peace with God, will be saved in future. How will they be saved? Through the life of the resurrected Son, Paul and the Romans expected to be saved in the future (σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ). The inseparable crucifixion and resurrection of the living Son thus form the basis of the current friendship and the future salvation (cf. Lohse 2003, 172). From what will they be saved? Through the parallelism with verse 10, the phrase ἀπὸ τῆς ὀργῆς should be supplemented. The current state of being reconciled, that means of being changed from an enemy of God to his friend, forms the firm basis for future salvation from damnation in eschatological judgment. Since the reconciliation by God has already been received (v. 11), the future salvation is certain.

Works Consulted

- Balch, D.L. 1997. Political Friendship in the Historian Dionysius of Halicarnassus: Roman Antiquities. Pages 123–144 in *Greco-Roman Perspectives on Friendship*. Edited by J.T. Fitzgerald. Resources for Biblical Study 34. Atlanta: Scholars.
- Bash, A. 1997. *Ambassadors for Christ: An Exploration of Ambassadorial Language in the New Testament*. WUNT 2/92. Tübingen: Mohr.
- Breytenbach, C. 1989. *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. WMANT 60. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- , 1993. Versöhnung, Stellvertretung und Sühne: Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe. *NTS* 39:59–79. (→ ch. 1)
- , 1999. Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt. Pages 419–442 in *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte: Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag*. Edited by U. Mell and U.B. Müller. BZNW 100. Berlin: de Gruyter. (→ ch. 2)
- , 2000. Versöhnung. Pages 1773–1780 in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Edited by L. Coenen and K. Haacker. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- , 2003. “Christus starb für uns.” Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sog. “Sterbeformeln.” *NTS* 49:447–475. (→ ch. 5)
- , 2005. The “for us” Phrases in Pauline Soteriology: Considering Their Background and Use. Pages 163–185 in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*. Edited by J.G. van der Watt. NovTSup 121. Leiden: Brill. (→ ch. 3)
- Collins, J.N. 1990. *Diakonia: Re-Interpreting the Ancient Sources*. Oxford: Oxford University Press. | 286
- Dunn, J.D.G. 1988. *Romans*. WBC 38A/B. Dallas: Word Books.
- Dupont, J. 1953. *La réconciliation dans la théologie de Saint Paul*. ALBO 2/32. Louvain: Publ. Univ. de Louvain.
- Eschner, C. 2010. *Gestorben und hingegeben “für” die Sünder: Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi*. 2 vols. WMANT 122. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Fitzgerald, J.T. 2003. Paul and Paradigm Shifts: Reconciliation and Its Linkage Group. Pages 241–325 in *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide*. Edited by T. Engberg-Pedersen. Louisville: Westminster John Knox.
- Fitzmyer, J.A. 1975. Reconciliation in Pauline Theology. Pages 162–185 in *To Advance the Gospel: New Testament Studies*. 2nd edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- , 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB 33. Garden City: Doubleday.
- Georgi, D. 1986. *The Opponents of Paul in Second Corinthians: A Study of Religious Propaganda in Late Antiquity*. Minneapolis: Fortress.
- Gräßer, E. 2002. *Der zweite Brief an die Korinther: Kapitel 1,1–7,16*. ÖTK 8/1. Gütersloh: Gütersloher.

- Kim, S. 1997. 2 Cor. 5:11–21 and the Origin of Paul's Concept of Reconciliation. *NovT* 49:361–384.
- Lakoff, A.G., and M. Johnson. 1980. *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lambrecht, J. 1998. *Second Corinthians*. SP 8. Collegeville: Liturgical Press.
- Lohse, E. 2003. *Der Brief an die Römer*. KEK 4. Göttingen: Vandenhoeck.
- Marshall, I.H. 1978. The Meaning of Reconciliation. Pages 117–132 in *Unity and Diversity in New Testament Theology*. Edited by R.E. Guelich. Grand Rapids: Eerdmans.
- Porter, S.E. 1994. *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature: With Reference to the Pauline Writings*. EFN 5. Cordoba: El Almendro.
- Thrall, M.E. 1994. *The Second Epistle to the Corinthians I*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Versnel, H.S. 2005. Making Sense of Jesus' Death: The Pagan Contribution. Pages 213–294 in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Edited by J. Frey and J. Schröter. WUNT 181. Tübingen: Mohr.
- Wedderburn, A.J.M. 2003. 2 Corinthians 5:14—A Key to Paul's Soteriology? Pages 267–283 in *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict*. Edited by T.J. Burke and J.K. Elliot. NovTSup 109. Leiden: Brill.
- Wire, A.C. 2001. Reconciled to Glory in Corinth? 2 Cor 2:14–7:4. Pages 263–278 in *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday*. Edited by A.Y. Collins and M.M. Mitchell. Tübingen: Mohr.
- Wolff, C. 1989. *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*. THKNT 8. Berlin: Ev. Verlagsanstalt.
- Zeilinger, F. 1997. *Krieg und Frieden in Korinth: Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus: Teil 2. Die Apologie*. Wien: Böhlau.

CHAPTER NINE

PAUL'S PROCLAMATION AND GOD'S "THRIAMBOS" (NOTES ON 2 CORINTHIANS 2:14–16B)*

1. *Introduction: Frames of Understanding*

In recent years two developments in text theory have opened up the possibility of bridging the gap between synchronic semantics and what is usually called "Traditionsgeschichte".

The so-called "script" or "frame" theory developed in artificial intelligence (cf. Abelson 1973; Minsky 1980) influenced linguistic models developed to describe discourse processing (cf. the reader by Metzger [1980]). It has become clear that the expressions forming the explicit textbase are interpreted against the background of "frames" or "scripts". These frames or scripts are stored in the long-term memory and are activated during the process of reading by the expressions in the text for use in the short term memory (cf. Bower and Cirilo 1985; Kintsch 1985; van Dijk 1987; Hobbs 1988). This model enables us to explain important aspects of the functioning of the lexicon (Petöfi 1985, 100), as well as how actual semantic discourse analysis works (Bower and Cirilo 1985; van Dijk 1985; 1987). For exegesis this is important. The way in which we frame the numerous details historical research has accumulated, influences us when we read early Christian documents. How predominant such frames can be, is illustrated by the change in the way in which scholars have tended to interpret soteriological texts since Colpe (1961) demolished the gnostic saviour myth or since Neusner (1971) and Saldaña (1988) refuted the identification of pre-70 Pharisaism with later rabbinic Judaism.

In analysing natural language texts it has become clear that we have to consider that a process is going on in the mind of the reader. Semantic

* Slightly expanded version of an essay first published in *Neot* 24 (1990): 257–271. References to articles included in this volume are indicated as follows: (→ ch. in this volume).

theories have to be sensitive to the cognitive psychological dimension of the process of discourse understanding (cf. Bower and Cirilo 1985; Horowitz and Samuels 1987; Ungern-Sternberg and Reinau 1988). How does the information the reader has in the mind influence his/her understanding of the words he/she reads in the text? The pictures of antiquity which we exegetes have framed in our minds, steer our process of text interpretation. Text interpretation is a process through which the exegete reads the text in the light of what he or she has in mind. With this I do not wish to deny that the explicit textbase could control this process. I still think it is possible to speak about the “Textgemäßheit” (Breytenbach 1984, 110–129) of an interpretation.

In this chapter, however, I would like to set aside the theory of text processing and explain what I mean by “terminology as a window on tradition”. Theoretically I mean that the words, the expressions, forming the explicit textbase are the windows through which we have to look in order to recognise parts of those frames which suit the text. However, when we look further and discover the whole “frame”, when we have an
 258 equivalent of the | frame which the writer had in mind in our own mind, only then we can hope to interpret the text adequately. But how are we to discover the frame when only part of it is expressed in the text? Frames are not explicated in the text itself. They are presupposed. They were part of the common knowledge of ancient society. We too store our knowledge about events such as “going shopping” or “using a library”, about places such as “airports” and “lecture rooms”, as structured “frames” or “scripts” in our long-term memory. What we have in mind influences our process of understanding when reading about these events or situations. Writers normally presuppose this type of knowledge. It forms part of the implicit text.

Modern text theory has thus underlined the role that common knowledge, structured in frames, plays in the process of interpretation. When reading texts which originated within first century Hellenistic Judaism, the exegete must be familiar with the frames that were presupposed by the writer. If we really want to read our texts synchronically, we must take up the task of historical research in order to find the right frame. Keeping James Barr’s (1961) legitimate critique in mind, we have to continue the work started in Kittel’s “Theologisches Wörterbuch”. We might prefer not to call our encyclopaedia a “lexicon”, but we still have to structure the work in such a way that the users have access to the frames by means of the words used to refer to them.

Traditionally this research was done in the “history of traditions” or

"history of religions" schools. My aim is to illustrate that even from the perspective of modern theories which explain how text processing functions, this work still has to be done in order to understand the text synchronically. Text-immanent semantic approaches which interpret the text only in terms of the discourse world reconstructed on basis of the explicit textbase, may be a starting point. They are however inadequate. They are not synchronic but achronic.

2. Paul and the *θρίαμβος* (2 Cor 2:14–16a)

2.1. The Problem

In this text Paul might have used the Roman triumph as foil for his description of his apostolic mission. The text is, however, far from clear. Recently the interpretation of 2 Cor 2:14–16 has become a matter of dispute. Since the earlier discussion is well documented (Hafemann 1986, 18–21), it suffices to concentrate on the major alternatives among the exegetes.

There are three problems. In the first instance it has been questioned whether the Roman *pompa triumphalis* really forms the background of 2 Cor 2:14–16a. I hope to present sufficient evidence that Paul indeed presupposed the Roman triumphal procession as "frame" in 2 Cor 2:14–16a (*contra* Field 1899; Egan 1977; Dautzenberg 1981). In this sense his use of *θριαμβεύειν* in our passage fits in well with his use of *καταλλάσσειν* κτλ. The terminology of "reconciliation" stems from a diplomatic background and belongs to the same frame as that of the *πρέσβυς/πρεσβευτής* which Paul uses in his description of his apostolic task (2 Cor 5:11–6:2; cf. Breytenbach 1989, 64–66, and → ch. 8). The images Paul uses in 2 Cor 10:3–6 have a very similar background (Malherbe 1983).

The second question concerns the meaning of *θριαμβεύειν* + *τινά*. Since | Chrysostom questioned the aptness of the interpretation that Paul was led in triumph like a prisoner of war in the procession (104.52.797), various attempts have been made to understand *θριαμβεύειν* in 2 Cor 2:14 in a causative sense: "to cause to triumph" (κτλ). There is no lexical evidence for this usage (Meyer 1862, 50; Findley 1879; Williamson 1968, 320–321; Bauer, 739). This, however, does not mean that the meaning of *θριαμβεύοντι ἡμᾶς* in 2 Cor 2:14 is beyond dispute. Following Williamson (1968, 319), Hafemann (1986, 33) denies that *θριαμβεύοντι ἡμᾶς* can mean anything but "(God) who leads us in triumph". Both

authors argue that the transitive form of the verb has the sense¹ of “to lead in triumph” *and* that Paul referred to himself by making use of the image of enslaved prisoner of war being led in triumph by the victorious general. Marshall (1983), on the other hand, tries to show that “to be led in triumph” is a metaphor of social shame. In my discussion of the linguistic evidence I shall concentrate on the solution offered by Williamson and Hafemann, since there is almost no linguistic evidence that θριαμβεύειν was used as a metaphor of social shame as early as the first century CE.

Both solutions, however, fail to interpret verses 14b–16a within the frame of the Roman triumph. This brings us to the third problem. According to 2 Cor 2:14, the apostle is part of the triumph. According to verses 14b–16a, he spreads the ὁσμὴ τῆς γνώσεως [Χριστοῦ]. He is the εὐωδία Χριστοῦ τῷ θεῷ (v. 15). The question is whether it is possible to interpret verse 14 through 16a within the one frame of the *triumphus*. Windisch, following Heinrici (1900, 104–108), did this in his commentary (1924, 97), but he found little support. Most exegetes tend to explain that Paul conflated two different images (e.g. Bultmann 1976, 67–80; Furnish 1984, 187–188) or that he integrated the image of the θρίαμβος into his understanding of the apostolic mission as a sacrificial offering (Hafemann 1986, 43–54).

In order to discuss these problems, we must investigate the use of the word in the early years of the principate.

2.2. *The Use of the Word θριαμβεύειν in the Corpus Hellenisticum*

The word is a Latinism. It translates the Latin *triumphare* and is used very much in the same manner.² The Greek word refers to the Roman institution (Mason 1974, s.v.). The explanation which Hesychius gives
 260 for θρίαμβος, deserves attention: θρίαμβος πομπή, ἐπίδειξις νίκης ... |

On basis of the use of the Greek lexeme θριαμβεύειν in the *Corpus Hellenisticum* the following conclusions may be drawn:

¹ Please note that “sense”, “reference”, “form” and “expression” are used as semantic “termini technici” in accordance with the semantic theory of Lyons (1977).

² *Triumphare* can be used transitively or intransitively. 1. In the first instance, when used absolutely, it has the sense of “to celebrate a triumph” or “to take part in a triumphal procession.” Used with the ablative or the prepositions “de” and “ex”, the word has the sense of “to be exhibited in a triumphal procession”. 2. When used transitively it means “to triumph over” (cf. Glare 1976, s.v.) or “to be led in triumph” (Perin, s.v.; Scheller, s.v.).

2.2.1. The Intransitive Usage

All but one of the expressions in which θριαμβεύειν is used, refer to the actual Roman triumph. The terminology is used figuratively only once (cf. *infra*). In the majority of instances an active form of the verb is used intransitively in the augmented tenses, therefore without any direct object (e.g. Appian *Sicula* 6.7.3; *Iberica* 90.8; 156.1; 179.6; 243.2; 463.4; *Illyrica* 33.6; *Mithridatius* 482.1; Cassius Dio 60.30.2.3 [*apud* Xiphilinus, 11th century CE]; Diodorus Siculus 16.90.2.7, 31.8.10.4; Plutarch *Rom.* 16.8.4; *Cam.* 7.1.5; *Aem.* 36.2.2; *Pomp.* 14.6.5; 45.2.1; *Ant.* 84.7.4).³ It is clear that the word has the sense of "to celebrate a prior victory by means of a triumph". It is very important that the *pompa* is the triumphant celebration of a victory. The word θριαμβεύειν does not denote the victory, but the celebration of an already accomplished victory.

Although normally the subject of the action is the victorious commander of the army, it may also be indicated that the soldiers joined in the celebrations. The commander triumphs with his soldiers: θριαμβεύειν μετά τινα (Appian *Bell. civ.* 2.13.93.13). Appian even uses the active form of the verb to indicate that the soldiers triumphed. In *Bell. civ.* 2.13.93.18 the subject of the verb θριαμβεύουσιν is the soldiers. It is therefore wrong to insist (*contra* Marshall 1983, 33) that the subject of the verb is always the commander.⁴

Most authors use a prepositional construction to express the nature of the celebration. "To celebrate the triumph over somebody" is expressed by θριαμβεύειν ἀπό τινος (e.g. Appian *Celtica* 1.1.4; Diodorus 39.4.2.5; Plutarch *Rom.* 25.6.1; *Publ.* 9.9.1; *Mar.* 44.8.2) or κατὰ τινος (e.g. Appian *Bell. civ.* 1.9.80.22; Eutropius 2.19.9; 4.19.2; 4.25.2; 5.9.7; 9.13.16). When the reason for the general's triumph is stated, the construction θριαμβεύειν ἐπὶ τινι is used (e.g. Appian *Bell. civ.* 1.11.101.20; 4.5.31.2; Plutarch *Sull.* 3.3.7; *Gracchus* 38.8.5; Eutropius 2.2.6; 4.4.21; 4.22.10; 8.10.10; 8.13.5).⁵ |

261

³ In most instances when a participle is formed, the verb is also used intransitively (e.g. Herodian 1.6.6.3, 8.7.8.6; Plutarch *Cam.* 1.1.4; *Aem.* 5.8.2; 35.3.1; *Mar.* 44.8.2; *Luc.* 36.4.8; *Pomp.* 14.2.2; *Cat. Min.* 29.5.2; *Mor.* 282f.5).

⁴ Cf. Livius 7.13.10: *tecum triumphantes urbem inire*.

⁵ The participle ὁ θριαμβεύων/σας (e.g. Epictet 3.24.85.6; Plutarch *Cat. Maj.* 11.4.6; *Luc.* 36.4.8; *Pomp.* 14.2.2) often refers to the person who triumphs, the "triumphator". Although the noun ὁ θρίαμβος (Mason 1974, s.v.) is used to refer to the triumphal procession, some authors use the infinitive + τό to perform this function (e.g. Plutarch *Aem.* 35.2.1; *Cat. Min.* 29.5.2).

The construction *θριαμβεύειν τὸν θρίαμβον* (Appian *Libyca* 642.4; *Bell. civ.* 2.15.101.3; Plutarch *Fab.* 23.2.1; Eutropius 1.20.22) is a *figura etymologica*. The substance that is entailed in the verb is made an explicit object (cf. Kühner and Gerth 1898, 303). The added substantive need not be derived from the same root. The later *Koine* tends to be more explicit; the historian Eutropius thus uses the form *θριαμβεύειν τὴν νίκην* (1.11.13; 3.23.8).

In the *Moralia* (201e.5) Plutarch uses the verb in a very similar construction. He writes “After he (Scipio) celebrated his second triumph ἐπεὶ . . . θριαμβεύσας τὸ δεύτερον.” In this case the form of the verb clearly cannot mean “to lead somebody as a captive in triumph”. As can be illustrated from Eutropius, the form *θριαμβεύειν* + *τινά* does not have the lexical sense of “to be led in triumph”: Ἡττηθέντων δὲ αὐτῶν πανστρατί, οἱ Ῥωμαῖοι τὴν νίκην ἐθριαμβεύσαν (1.11.13; cf. 3.5.9, 3.23.8). A section in Plutarch’s *Moralia* (318b.7) presents yet another piece of evidence to refute the widely accepted thesis that *θριαμβεύειν* + *τινά* must mean “to lead in triumph” (as prisoner of war): καὶ Παῦλος Αἰμίλιος ἀπὸ Περσέως καὶ Μακεδόνων ἄτρωτον στρατόν ἄγων καὶ νίκην ἄδακρυν θριαμβεύων μεγαλύνει τὴν Τύχην.⁶ Clearly, the accusative here cannot refer to a prisoner of war led in triumph. This alleged “meaning” of *θριαμβεύειν* + *τινά* seems to be more a matter of “reference” than of “sense”. What we have to do is to explain the exact function of the accusative, since it has the function of explaining the verb (cf. Kühner and Gerth 1898, 315–318).

2.2.2. The Transitive Usage

Important for the understanding of 2 Cor 2:14a are those occurrences where *θριαμβεύειν* is used with an accusative object. The rarity of the passive and the use of the prepositional constructions with *ἀπὸ* and *κατά* explicating the meaning of the verb, underline the fact that *θριαμβεύειν* did not frequently take a direct object. The word was rather used intransitively. The construction in 2 Cor 2:14 must be viewed against those rare cases where the verb was used in connection with an accusative. When we examine all known cases, it is clear that it can be maintained that “when followed by a direct personal object, *θριαμβεύω* means ‘to lead as a conquered enemy in a victory parade’” (Williamson 1968, 319). We must keep in mind that we are dealing with an intransitive verb which might be used transitively.

It could however be argued that when the accusative refers to a *person*, it is imperative to translate it as “lead in triumph”. Bearing in mind that

⁶ And Paulus Aemilius, leading his woundless army from Perseus and the Macedonians and celebrating a tearless victory, magnifies Fortuna.

we have to explain the function of an accusative in combination with a verb which, in the majority of the instances, is used intransitively, we look at some examples.

Is it imperative that the grammatical sense must be "to lead *somebody* in triumph"? I doubt it. One should, in the light of the intransitive use, rather ask whether the sense of some of the expressions should not be described as "to celebrate (by means of a triumph) a victory over". Plutarch (*Arat.* 54.8) gives an example: τοῦτον (sc. Περσέα) Αἰμίλιος ἐθριάμβευσεν (cf. also Diodorus Siculus 31.26.4.2). He says about Romulus that he celebrated a triumph over kings and commanders: καὶ βασιλεῖς ἐθριάμβευσεν καὶ ἡγεμόνας (*Vitae, Theseus et Romulus* 4.4.3). Lucullus ordered that the Roman senator Varius should be killed, for it did not seem fit to celebrate a triumph over a Roman. Alexander was guarded until the procession: οὐ γὰρ ἐδόκει Ῥωμαῖον ἄνδρα βουλευτὴν θριαμβεύειν. Ἀλέξανδρος δὲ ἐς τὴν πομπὴν ἐφυλάσσετο (Appian *Mithridatius* 338 f.). It is correct to say that some of the kings and commanders were led in triumph. Since θριαμβεύειν has the sense "to celebrate a prior victory by means of a triumph", the transitive use still entails this sense. The accusative merely states who is the object of the victory, therefore it cannot be one of the victor's own soldiers or fellow generals. Thus the expression with τινά can only denote the leading of a *besieged* in triumph.

The whole issue hinges on the question concerning the function of the accusative. Hafemann (1986, 33) states that "the use of θριαμβεύειν with prepositional phrases to indicate its object or with a direct object alone, always refers to the one having been conquered and subsequently led in the procession, and never to the one having conquered, or to those who shared in his victory (e.g. his army, fellow officers etc.)." Important is that this is a matter of *reference* and reference, as we all know, has to do with a language use and should not be confused with lexical sense. In 2 Cor 2:14a we want to find out in which way Paul refers to himself (ἡμᾶς). Herodian (1.6.6.3) found it necessary to mention that the prisoners of war were led in triumph, because the leading of the prisoners of war itself is not entailed in the sense of θριαμβεύειν: καλὸν δὲ σοι χειρωσαμένῳ πάντα αὐτοὺς καὶ τῷ ὑπὸ τὴν ἄρκτον ὠκεανῶ τὴν ἀρχὴν ὀρίσαντι ἐπανελθεῖν οἴκαδε θριαμβεύοντί τε καὶ δεσμίους ἀπάγοντι καὶ αἰχμαλώτους βασιλεῖς τε καὶ σατράπας βαρβάρους.⁷ In

⁷ "On the other hand, if you subdue them all and extend the northern empire to the ocean, it will be wonderful for you to return in triumph, leading home barbarian kings and governors in chains" (transl. LCL).

other texts the fact that the people involved are displayed as prisoners of war, is inferred from the reference of the expression and not on the basis of its lexical sense.

Only one relevant instance is known where the form *θριαμβεύειν* + *τινά* is used in an expression that undoubtedly refers to captives being led in triumph. In this case the translation “to lead in a triumph” seems more appropriate than “to celebrate (by means of a triumph) a victory over”. Strabo refers to the occasion after the battle at Actium when Caesar Augustus displayed Adiatorix, with wife and children in his triumphal procession by using the expression *Καῖσαρ θριαμβεύσας τὸν Ἀδιατόριγα μετὰ παίδων καὶ γυναικός* (*Geogr.* 12.3.35.6f.). Here it is clear that Adiatorix and his family were present when the victory was celebrated and that they were displayed in the procession.⁸ |

2.2.3. The Passive

In four instances we find a passive form of the verb *θριαμβεύεσθαι*. In three of these cases the translation “to be led in the procession” seems to be more appropriate than “to be triumphed over”.

Appian writes in his *Mithridatic Wars* (494.3) that Tigranes was displayed in the triumph and killed: *ἐθριαμβεύθη καὶ ἀνῆρέθη*. From the context it is clear that he was displayed in the procession as an enslaved prisoner of war. In this case the focus is more on the captive being displayed than on the triumphant general.

Strabo uses the word twice in this way. The Galatian Adiatorix (cf. *supra*) was displayed in triumph after the victory at Actium and killed together with his son: *θριαμβευθεὶς δὲ μετὰ τὴν ἐν Ἀκτίῳ νίκην ἐσφάγεν μεθ’ υἱοῦ* (*Geogr.* 12.3.6.12 f.). The younger Germanicus celebrated “a most brilliant triumph” on the 26th of May 17 CE in which “the bodies” of the most famous men and women of the Cherusci were presented: *καὶ παρέσχον* (sc. οἱ Χηροῦσκοι) *τῷ νεωτέρῳ Γερμανικῷ λαμπρότα-*

⁸ In his reception of Cassius Dio’s Roman History (51.13.2) Ioannes Xiphilinus (78.10f.) formulates: *καὶ ὁ μὲν Καῖσαρ ἐπιθυμῶν αὐτὴν εἰς τὴν Ῥώμην ἀγαγεῖν, ἵνα θριαμβεύων αἰχμάλωτον δείξῃ Ῥωμαίοις τὴν περίτυστον Κλεοπάτραν*. This work, however, dates from the 11th century CE. Cassius himself wrote: *... καὶ ἐν ἐπιμελείᾳ αὐτὴν* (sc. Κλεοπάτραν) *ἐποιεῖτο* (sc. Καῖσαρ), ὅπως οἱ τὰ ἐπινίκια ἐπιλαμπρόνῃ. Cassius Dio rather used *τὰ ἐπινίκια* (51.21.4) or *νικητήρια* (51.21.6). Nawijn’s Index does not note one instance where Cassius himself used *θριαμβεύειν* κτλ. One should therefore refrain from using this material to clarify the use of *θριαμβεύειν* in Paul’s time.

τον θριάμβον, ἐν ᾧ ἐθριαμβεύθη τῶν ἐπιφανεστάτων ἀνδρῶν σώματα καὶ γυναικῶν, ... (Strabo *Geogr.* 7.1.4.18–21). In this instance the verb is used very similarly to πομπεύεσθαι (cf. Strabo *Geogr.* 7.1.4). It means "to be led in triumph". The role which the person is led in triumph we learn not only by looking at the reference of the expression and its wider context, but also because the verb denotes the celebration of a prior *victory*.

The striking soliloquy by Plutarch's Cleopatra while holding the urn containing Anthony's ashes in her hands (Plutarch, *Ant.* 84) gives proof that θριαμβεύεσθαι is not used to refer to *prisoners of war* only, but more generally to the besieged. At the same time, however, it excludes the possibility that the one which is the object of the triumph, can be a general or soldier of the *triumphator*. The captured Cleopatra is bound for Rome to be part of Augustus' triumph. For the last time she pours libations at Anthony's grave: "Dear Anthony, I buried you but lately with hands still free; now, however, I pour libations for you, being a prisoner of war, and so carefully guarded that I cannot with blows or tears disfigure this body of mine, which is a slave's body, and closely watched to be part of the triumph over you (καὶ τηρούμενον ἐπὶ τοὺς κατὰ σοῦ θριάμβους—84.4 f.). Do not expect other honours or libations; these (*sc.* the libations at his grave) are the last Cleopatra can bring to you." Cleopatra then prays by the power of the Roman gods that Anthony will not abandon her as long as she lives and that he will not permit himself to be triumphed over (that a triumph over him be celebrated) in her person (μηδ' ἐν ἐμοὶ περὶ δὴς | θριαμβευόμενον σεαυτόν ... 84.4–7). In this case θριαμβευόμενον and τοὺς κατὰ σου θριάμβους clearly refer to the same event. It is the triumph that "concerns" Anthony. There is no reason to assume that this *accusativus cum participio* construction has the sense of "to be led in triumph". Here it means "to be reason for the celebration of a triumph". The action expressed by the verb "concerns" Anthony. The point is that Augustus could celebrate a triumph over Anthony who was buried in Egypt. In Anthony's case θριαμβευόμενον is used. Neither, however, is the sense of the expression that Anthony was led in triumph, nor does it refer to Anthony's being led in triumph. Anthony lay buried in Egypt. The person being "led" in triumph need not even be alive! After her suicide a image of Cleopatra was displayed in Augustus' triumphal procession (Cassius Dio 51.21.8). 264

2.2.4. The Figurative Usage

Paul used the verb in a figurative way. Is this a Pauline peculiarity? As I mentioned earlier, there is one other case where the *θριαμβεύειν* terminology is used figuratively. Up till now various exegetes have disputed this possibility (e.g. Egan 1977, 38). From the metaphorical use in Latin, Marshall inferred that it could well have been possible in Greek too, but he was unable to find an example (1983, 303, 305–306, 311). Epictet (3.24.85.4–6) reminds his readers not to allow emotions free reign: “if you kiss your child, your brother, your friend, never allow your fancy free reign, nor your exuberant spirits to go as far as they like, but hold them back, stop them, just like those who stand behind those celebrating a triumph, and keep reminding them that they are mortal (οἷον οἱ τοῖς θριαμβεύουσιν ἐφεστῶτες ὀπισθεν καὶ ὑπομνησκοντες, ὅτι ἀνθρώποι εἰσιν). In such fashion do you too remind yourself that the object of your love is mortal.”⁹ The passage from Epictet illustrates that the triumph was in fact used as similitude. If Paul used the *θριαμβεύειν* terminology figuratively, he is in line with the use in Hellenistic popular philosophy. There is therefore no reason to deny the possibility of a figurative use of the image of the Roman triumph in 2 Cor 2:14 as Egan did (1977, 38). Apart from this passage from Epictet, where the Greek word is attested, there are various cases in contemporary Latin texts where *triumphare* terminology is used metaphorically (Marshall 1983, 304–306).

2.2.5. Conclusion

There are very few instances where *θριαμβεύειν* is used transitively. Normally the lexeme is used intransitively and means “to celebrate (by means of a triumph) a prior victory”. It denotes the celebration of a military victory through a special Roman institution, the *pompa triumphalis*.

In order to express that the triumph resulted from a military victory over a political opponent, *ἐπί* and *κατά* are used.

When the active form of the verb is used transitively, it still has the
 265 sense of “to celebrate (by means of a triumph) a prior victory over some-|

⁹ Translation adapted from LCL. That a public slave rode in the victor’s chariot saying to him καὶ τὸ κατόπιν βλέπε (see also what comes later) is well documented by Cassius Dio in the fragments of his sixth book (cf. Zonaras 7.21; Tzetzes *Ep.* 107 and *Chiliades* 13.51–53).

body" (Plutarch *Arat.* 54.8.2; *Theseus et Romulus* 4.4.3; Appian *Mithridatius* 388.6; Diodorus Siculus 31.26.4.2). In some of these instances, does the immediate context make it clear that somebody to whom the expression refers, is led in the triumph as a besieged prisoner of war. In such cases (e.g. Strabo 12.2.35.6) one could translate it as "to lead in triumph".

In most cases where the passive is used, the same frame is presupposed and an apt translation would be "to be displayed (as a prisoner of war) in a triumph". Plutarch (*Ant.* 84.7.4) however illustrates that once again this is a matter of context and not of the passive construction itself. The construction itself denotes the fact that the triumph concerns the logical subject of the passive. He is one of those whose being conquered is the reason for the triumph.

In one instance (Epictet 3.24.85) the word is used in a similitude. Paul's use, to which we now turn, and Col 2:15 reflect metaphorical usage.

2.2.6. 2 Corinthians 2:14a

Paul uses *θριαμβεύειν* with an accusative. In the light of our survey, 2 Cor 2:14a can be interpreted in two possible ways. Either we presuppose the common sense of "to celebrate (by means of a triumph) a victory over" or we presuppose that Paul is depicted as partaking in the procession and translate it as "who leads us in triumph". In the first instance God celebrates his prior victory over Paul by celebrating a triumph. In the latter case the *context* must determine in which way Paul is thought to be part of the procession, since the grammatical sense of the expression *θριαμβεύοντι ἡμᾶς* does not determine in which manner Paul is thought to be part of God's triumphal procession. It is clear that the function can only be in the role of one of those being conquered. The meaning of the verb excludes the possibility that the person displayed in triumph is part of the victor's army or household. We therefore have to know who is taking part in the triumph and we have to look carefully at the context of 2 Cor 2:14–16a.

2.3. *The Roman Triumph*

In order to reconstruct the frame of Paul presupposes in 2 Cor 2:14–16a, the literary and archeological sources which provide information on the Roman triumph must be scrutinised.

2.3.1. The Literary Evidence

There are various descriptions of the Roman triumph in the works of Greek historiographers. From these descriptions it becomes evident that many more than just the prisoners of war took part in the *pompa triumphalis* (e.g. Josephus *B.J.* 7.132–157; cf. Ehlers 1939, 502–510).

Although it is beyond dispute that captives were led in triumph (cf. *supra*), it is well known that this image does not explain verses 14b–16a. It is also not so easy to understand how Paul could have pictured himself in verse 14a in the role of God's captive led unto death (*contra* Hafemann 1986). We therefore have to examine the literary material in order to establish who else joined in the procession. We refrain from presenting all the details and confine ourselves to those aspects which may have bearing
 266 on the interpretation of 2 Cor 2:14–16a. |

Cassius Dio's description—which we know through Ioannes Zonaras' (12th century CE) quotations from Cassius' sixth book (cf. Zonaras 7.21)—mentions that the triumphant general's relatives took part in the procession:

And he would not be alone in the chariot, but if he had children or relatives, he would make the girls and the infant male children get up beside him in it and place the older ones upon the horses—outriggers as well as the yoke-pair; if there were many of them, they would accompany the procession on chargers, riding along beside the victor. None of the rest rode, but all went on foot wearing laurel wreaths.¹⁰

Plutarch describes how, during Camillus' triumph, the citizens he liberated by breaking the siege of Rome, accompanied his chariot (*Cam.* 30.2). From his description of the triumph of Titus Flaminus (*Flam.* 13.9) we learn that the men whom he set free followed the triumphant Titus:

For these men shaved their heads and wore felt caps, as it is customary for slaves to do when they are set free, and in this habit followed the triumphal car of Titus.¹¹

Appian: Although Paul might have pictured himself as one of the children of the *triumphator*, or as one of the liberated slaves, the role that would explain 2 Cor 2:14–16a best is found in Appian's Punic wars. In his

¹⁰ Translation LCL. Cf. also Livius 45.40.4–8; Valerius Maximus 5.7.1; 5.10.2; Tacitus *Ann.* 2.41.3.

¹¹ Translation LCL. That senators, generals, soldiers and freed prisoners of war joined in the procession, should be beyond dispute—cf. Livius 7.13.10; Plutarch *Mor.* 196e, and Ehlers (1939, 509–510).

description of the Roman triumph, Appian (*Libyca* 292 [8.66]) mentions a number of incense bearers (θυμιατηρίων πλῆθος), that walked right in front of the general in his chariot:

All who were in the procession wore crowns. Trumpeters led the advance and wagons laden with spoils. Towers were borne along representing the captured cities, and pictures showing the exploits of the war; then gold and silver coin and bullion, and whatever else they had captured of that kind: then came the crowns that had been given to the general as a reward for his bravery by cities, by allies, or by the army itself. White oxen came next, and after them elephants and the captive Carthaginian and Numidian chiefs. Lictors clad in purple tunics preceded the general; also a chorus of harpists and pipers, in imitation of an Etruscan procession, wearing belts and golden crowns, and they marched in regular order, keeping step with song and dance. They are called Lydi because, as I think, the Etruscans were a Lydian colony. One of these, in the middle of the procession, wearing a purple cloak reaching to the feet and golden bracelets and necklace, caused laughter by making various gesticulations, as though he were dancing in triumph over the enemy. | Next came a number of incense-bearers, and after them the general himself on a chariot.¹² 267

Dionysius of Halicarnassus (*Ant. rom.* 7.72.13) confirms this point:

After these bands of dancers came a throng of lyre-players and many flute-players, and after them the persons who carried the censers in which perfumes and frankincense were burned along the whole route of the procession.¹³

We now turn to representations of the triumph in Roman art in order to examine the role of the incense bearers in more detail. It is worth mentioning that, according to a passage in Ovid's *Fasti* (3.731), cinnamon and incense were offered as culmination of the triumph.¹⁴

2.3.2. The Pompa Triumphalis in Roman Art

There are various monuments from Roman antiquity which allow us to fill in the frame associated with θριάμβος and θριαμβεύειν (cf. Ryberg 1955). In this way the picture we have in our minds becomes more detailed and allows us to read texts on the triumph in the light of this frame.

¹² Translation LCL.

¹³ Translation LCL.

¹⁴ Cf. Horace *Ars* 4.2.50–51.

In order to obtain an overall impression, it is fitting to start with the arch which the Roman senate erected 114 CE in Benevent the honour of Trajan. This architectonic masterpiece is well preserved, as one can see from the pictures published by Hassel (1966, plates 2 and 3). Of particular interest in connection with the triumph is a frieze which encircles the monument (cf. Hassel 1966, 48–49).¹⁵ Rich in detail, this frieze captures the triumph Trajan celebrated after his victory over the Dacians in 107 CE. “The relief illustrates numerous items recorded by literary descriptions of the triumph and also adds a few details not mentioned in ancient literature” (Ryberg 1955, 150). The *pompa* was led by trumpeters and closed by the *triumphator* himself, drawn in a chariot, “accompanied by his lictors with laureate fasces and by officers and soldiers who had participated in the victory” (Ryberg 1955, 151). When one looks in more detail at this group closing the procession (Ryberg 1955, fig. 82e [plate 55]) it is evident, that the triumphant victor was accompanied by a pair of lictors close behind the chariot and two more in front of the horses. “The procession is completed by a token number of the officers and soldiers of the army on foot and on horseback” (Ryberg 1955, 153).

This has important implications for the discussion of 2 Cor 2:14. Since *θριαμβεύειν* + *τινά* can denote “to lead as one being conquered in triumph”, there are reasons why Paul could not have referred to his being
 268 part of God’s triumphal procession in the sense that he belonged to the | group at the end. From 2 Cor 5:20 we know that Paul understood his apostleship as being Christ’s ambassador (*πρεσβεύομεν*—cf. Breytenbach 1989, 64–66, 78–80). From Cicero (*Pis.* 60) we know that *legati* joined the procession. What remains problematic is that, by accepting this interpretation, we are obliged to understand 2 Cor 2:14b–16a within another frame. Even more problematic is that we have to abandon the basic meaning of *θριαμβεύειν* as “to celebrate a victory over the besieged enemies”.

From Ovid, Appian and Dionysius we have learnt that the bearing of incense played an important role during the procession. The arch of Titus on the *forum Romanum* in Rome and the arch of Trajan in Benevent shed more light on this issue. The most puzzling figures in the frieze on Titus’ arch are number of *camilli* who walk ahead or along the

¹⁵ A three-dimensional reconstruction of the procession can be admired in the “Museo della civita Romana” in Rome.

victim groups. On the left arm they carry small embossed shields, in the right hand some sacrificial instruments (Ryberg 1955, 148, fig. 80b [plate 53]). In the frieze on the arch in Benevent (Ryberg 1955, 148, fig. 82a+c [plate 54]) similar figures are to be seen. They are also on the pylons, "where they are placed heraldically, along with another pair of camilli, at each side of a tall lighted *thymiaterion*. There they carry in the right hand either a pitcher or a torch (or staff) and they are clearly distinguished as camilli by their girlishly dressed hair" (Ryberg 1955, 148). Dionysius of Halicarnassus in his *History* (7.72) and Appian in his *Punic Wars* (cf. *supra*) mention that the dancers and musicians were followed in the procession by attendants carrying incense burners (θυμιατήρια). It is possible that they are depicted as small, because they were *iuvenes*, members of the royal family. Is it possible that Paul depicted himself as one of the children of the royal family who bore the incense during the procession? This would explain 2 Cor 2:14–16a within one coherent frame. Nevertheless the meaning of θριαμβεύειν does not allow such an interpretation. The *iuvenes* were not part of the besieged.

Apart from the mentioned material a fragment of a procession in the museum of Naples (Ryberg 1955, 149, fig. 81c [plate 53]) shows a pair of tunica attendants carrying θυμιατήρια. Almost all reliefs reflecting the sacrificial ceremony which presented the climax of the procession, depict camilli carrying incense boxes. This is the case on the arch of Trajan (Ryberg 1955, 156, fig. 84 [plate 56]) and on one of the panels reflecting the triumph of Marcus Aurelius over the Germans and Sarmatians in 176 CE (Ryberg 1955, 157, fig. 86 [plate 56]). There can be little doubt that the triumphal procession spread the odour of cinnamon and incense from the *porta triumphalis* to the temple of Jupiter. This opens up another possibility.

2.4. An Alternative Interpretation of 2 Corinthians 2:14–16a

Drawing on the passive use of the verb we could presuppose the sense of "to display in triumph" and translate "(God) who displays us (Paul) in triumph". It is then possible to imagine that Paul perceived himself as being conquered and part of God's triumphal procession.

There might be another possibility. This comes to the fore when one keeps in mind the use of the word θριαμβεύειν and the nature of θρίαμβος. The word θριαμβεύειν, as we have demonstrated, has another more frequent use. It may have the sense of "to celebrate (by means of

a triumph) a prior victory over somebody”. In this case it denotes that the victor celebrates an accomplished victory over X, Y or Z by means of a | triumphal procession. If this is the meaning of the expression in 269 2 Cor 2:14a, then Paul is saying that God is celebrating his victory over him, Paul, always. The frequency expressed by the πάντοτε in verse 14a is resumed by the expression ἐν παντί τόπῳ in verse 14a.

It is clear that in the case of the θρίαμβος the whole procession spread the smell of burning incense and cinnamon along the route. If one looks carefully at verses 14b–16a, it is clear that it is not only Paul, but Paul’s missionary activity which is compared with the ὁσμὴ or the εὐωδία. The triumphal procession is a metaphor for Paul’s apostolic activity. The focus thus is not on Paul as participant in the triumphal procession, but on the fact that Paul the apostle spreads the knowledge of Christ whilst God is celebrating his preceding victory over Paul. Paul’s apostleship is therefore like the *pompa triumphalis*—it spreads an odor. The proclamation of the gospel through Paul is like the θρίαμβος. God celebrates his prior victory over his enemy, over the persecutor of his church.

It is common knowledge that Paul’s apostleship rooted in God’s victory over him near Damascus (Gal 1:14–17). Paul often uses his own conversion as an example of God’s grace. Paul’s apostleship thus constantly reminds us of God’s saving power. Wherever Paul preaches the gospel, the smell of cinnamon an incense is spread. Through Paul’s proclamation of Christ, God, the victorious general, always celebrates his victory over Paul. He conquered Paul and now Paul spreads his fame.

This interpretation seems to suit the way in which Paul understood his apostleship. Moreover, it has a solid lexical basis. θριαμβεύειν + τινά normally means to celebrate (by means of a triumph) a victory over someone. This interpretation also leads the reader being able to understand verses 14a–16a within one coherent frame.¹⁶

¹⁶ The frame though would not have been so clear had I not used θριαμβεύειν and θρίαμβος as windows to look into the *TLG*. From there the path naturally led to Rome and Benevent. I am sure that a glance at the way in which *triumphare* is used, will enrich our picture and frame it more precisely. Unfortunately the indexing of the *TLL* has not reached the letter T yet.

3. *Colossians 2:15*

The terminology used suggest that the frame of the θριάμβος forms the backdrop. The verb ἀπεκδύεσθαι + τινά means "to disarm somebody" (cf. Bauer, 166) and both "magistrates" and "powers" reflect terminology associated with rulers (cf. Mason 1974, s.v.). God made a public example of them by celebrating, through Christ, his victory over them.

4. *Conclusion*

The letters of Paul are full of enigmatic passages. Some of the riddles can be solved if we understand the patterns of thought, the frames which are presupposed in the text. Since Heinrich's plea (1900) to study the Pauline letters as part of the Hellenistic world, many great scholars have joined the task of reconstructing the frames Paul might have had in mind when writing. There are still many frames to be discovered. |

270

Works Consulted

- Abelson, R.P. 1973. The Structure of Belief Systems. Pages 287–339 in *Computer Models of Thought and Language*. Edited by R. Shank and K. Colby. San Francisco: W.H. Freeman.
- Barr, J. 1961. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Bower, G.H., and R.K. Cirilo. 1985. Cognitive Psychology and Text Processing. Pages 71–105 in *Handbook of Discourse Analysis: Volume 1. Disciplines of Discourse*. Edited by T.A. van Dijk. New York: Academic Press.
- Breytenbach, C. 1984. *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus: Eine methodenkritische Studie*. ATANT 71. Zürich: TVZ.
- , 1989. *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Theologie*. WMANT 60. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Bultmann, R. 1976. *Der zweite Brief an die Korinther*. KEK Sonderband. Göttingen: Vandenhoeck.
- Colpe, C. 1961. *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösmythos*. FRLANT 60. Göttingen: Vandenhoeck.
- Dautzenberg, G. 1981. θριάμβεύειν. Columns 384–386 in vol. 2 of *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Edited by H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Stuttgart: Kohlhammer, 1980–1992.
- Egan, R.B. 1977. Lexical Evidence on Two Pauline Passages. *NovT* 19:34–62.
- Ehlers, W. 1939. Triumphus. Columns 493–511 in vol. 7 of *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*. Edited by P. Wissowa et al. Stuttgart: Metzler, 1894–1978

- Field, F. 1899. *Notes on the Translation of the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Findlay, G.G. 1879. St. Paul's Use of ΘΠΙΑΜΒΕΥΩ. *ExpTim* 10:403–421.
- Furnish, V.P. 1984. *II Corinthians: Translated with Introduction, Notes and Commentary*. AncB 32A. Garden City: Doubleday.
- Glare, P.W.G., ed. 1976. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon.
- Hassel, F.J. 1966. *Der Trajansbogen in Benevent: Ein Bauwerk des römischen Senates*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Hafemann, S.J. 1986. *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of II Cor 2:14–3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence*. WUNT 2/19. Tübingen: Mohr.
- Heinrici, C.F.G. 1900. *Der zweite Brief an die Korinther*. KEK 6. Göttingen: Vandenhoeck.
- Hobi, V. 1988. Kurze Einführung in die Grundlagen der Gedächtnispsychologie. Pages 9–33 in *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*. Edited by J. von Ungern-Sterneberg and H. Reinau. Stuttgart: Teubner.
- Horowitz, R., and S.J. Samuels, eds. 1987. *Comprehending Oral and Written Language*. New York: Academic Press.
- Kintsch, W. 1985. Textprocessing: A Psychological Model. Pages 231–243 in *Handbook of Discourse Analysis: Volume 2. Dimensions of Discourse*. Edited by T.A. van Dijk. New York: Academic Press.
- Kühner, R., and B. Gerth. 1898. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache: Zweiter Teil. Satzlehre*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung. | 271
- Lyons, J. 1977. *Semantics*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malherbe, A.J. 1983. Antisthenes and Odysseus, and Paul at War. *HTR* 76:143–173. Repr. pages 91–119 in *Paul and the Popular Philosophers*. Philadelphia: Fortress, 1989.
- Marshall, P. 1983. A Metaphor of Social Shame: ΘΠΙΑΜΒΕΥΕΙΝ in 2 Cor 2:14. *NovT* 25:302–317.
- Mason, H.J. 1974. *Greek Terms for Roman Institutions: A Lexicon and Analysis*. ASP 13. Toronto: Hakkert.
- Metzing, D., ed. 1980. *Frame Conceptions and Text Understanding*. Berlin: de Gruyter.
- Meyer, H.W.A. 1862. *Kritisch exegetisches Handbuch über den zweiten Brief an die Korinther*. KEK 6. Göttingen: Vandenhoeck.
- Minsky, M. 1980. A Framework for Representing Knowledge. Pages 1–25 in *Frame Conceptions and Text Understanding*. Edited by D. Metzing. Berlin: de Gruyter.
- Neusner, J. 1971. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. 3 vols. Leiden: Brill.
- Perin, I (cur) MCMXXXX. *Lexicon totius latinitatis. Ab Aegidio Forcellini seminarii Patavini alumno lucubratum diende a Iosepho Furlanetto eiusdem seminarii alumno emendatum et auctum nunc vero curantibus Francisco Corradini et Iosepho Perin seminarii Patavini item alumnis emendatius et auctius melioremque in formam redactum*. Tom. IV. Patavii: Typis Seminarii.
- Petöfi, J.S. 1985. *Lexicon*. Pages 87–103 in *Handbook of Discourse Analysis: Volume 2. Dimensions of Discourse*. New York: Academic Press.

- Ryberg, I.S. 1955. *Rites of the State Religion in Roman Art*. MAAR 22. Rome: American Academy.
- Saldarini, A.J. 1988. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. Wilmington: Glazier.
- Scheller, I.J.G. 1835. *A Dictionary of the Latin Language: Originally Compiled and Illustrated with Explanations in German*. Revised and translated into English by J.E. Riddle. Oxford: Oxford University Press.
- Ungern-Sternberg, J. von, and H. Reinau, eds. 1988. *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*. Stuttgart: Teubner.
- Van Dijk, T.A. 1985. Semantic Discourse Analysis. Pages 103–136 in *Handbook of Discourse Analysis: Volume 2. Dimensions of Discourse*. New York: Academic Press.
- Van Dijk, T.A. 1987. Episodic Models in Discourse Processing. Pages 161–196 in *Comprehending Oral and Written Language*. Edited by R. Horowitz and S.J. Samuels. New York: Academic Press.
- Williamson, L. Jr. 1968. Led in Triumph: Paul's Use of Thriambeuo. *Int* 22:317–322.
- Windisch, H. 1924. *Der zweite Brief an die Korinther*. KEK 6. Göttingen: Vandenhoeck.

CHAPTER TEN

“CHARIS” AND “ELEOS” IN PAUL’S LETTER TO THE ROMANS*

1. *Our Grace and Paul’s “Mercy” and “Favour”*

Obviously it is impossible to elaborate on Paul’s conception of “grace”, for Paul neither spoke nor wrote English. The theologically rather worn notion of “grace” has of course its own history, even before Western theology’s soteriology was marked by St. Augustine’s notion of *gratia*.¹ Our endeavour is however, to stretch our philological imagination back into the world of the Greek speaking Paul, who often wrote about God’s χάρις and sometimes about his ἔλεος. Though we normally gloss the Greek word χάρις—in those cases where it is an action of God—with “grace” in English, our lexicographers were more articulate: LSJ: “*grace* or *favour felt*, whether on the part of the Doer or the Receiver”; LN: “to show kindness to someone, with the implication of graciousness on the part of the one showing such kindness”; BDAG: “a beneficent disposition toward someone, *favor, grace, gracious care/help, goodwill*”. I suggest we follow suit and use the English word “favour” when referring to χάρις. If we follow the dictionaries, ἔλεος seems to have a slightly different meaning. In the vein of LN, BDAG describes the meaning of the Greek word with “kindness or concern expressed for someone in need, *mercy, compassion, pity, clemency*”. LSJ glosses it with “*pity, mercy, compassion*”. For the moment, I suggest we use the English words

248

* First published in *The Letter to the Romans* (ed. U. Schnelle; BETL 226; Leuven: Peeters, 2009), 247–277.

¹ Cf. W.-D. Hauschild, “Gnade IV: Dogmengeschichtlich,” *TRE* 13 (1984): 476–495; B. Studer, “Die Soteriologie der vornizänischen Zeit,” in *Handbuch der Dogmengeschichte* 3/2a (Freiburg: Herder, 1978), 59–115; N. Bonwetsch, “Zur Geschichte des Begriffes Gnade in der alten Kirche,” in *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht* (Tübingen: Mohr, 1921), 93–101. See also J.R. Harrison, “Paul: Theologian of Grace,” in *Paul and His Theology* (ed. S.E. Porter; Leiden: Brill, 2006), 77–108, 79–86.

“pity” or “mercy” when referring to ἔλεος.² It is important to note that we are dealing in both cases, viz. χάρις and ἔλεος, with words which can refer to a relation between God and humankind in which God acts towards humans. He bestows “favour” upon or shows “mercy” towards someone. The realms from which Paul took the two notions χάρις and ἔλεος differ considerably and should not be equated.³ Some clarification is thus needed regarding the source domains Paul took these two notions from to articulate God’s “redeeming” of man through Christ. The notion that God is “merciful” is a cornerstone of Jewish belief. But did Greek gods have “mercy” with humans? Some think that in Paul’s writings χάρις “is such a new word . . . that it cannot be interpreted in terms of antecedent roots of ideas”,⁴ others described Paul’s theology of “grace” without any reference to the use of this terminology in Greek.⁵ In the case of χάρις κτλ. one might speak of a Graeco-Roman metaphor. Just a handful of scholars set out to clarify the source domain of Paul’s metaphor of “favour”. A brief review of some useful contributions to this question is to follow.

2. Whence Paul’s Use of χάρις. A Survey of Relevant Research⁶

1913 Gilles P. Wetter set out to clarify the Christian idea of χάρις. Since
 249 the beginnings of Christianity, many disparate conceptions of | “grace” are unified under the word χάρις in the New Testament itself.⁷ Wetter asks what the ancient Greeks associated with the word χάρις, albeit that for him, words are mere instruments to express thoughts. By using χά-

² In due course I will differentiate between “pity” and “being moved” on the one hand and “mercy” or “compassion” on the other hand.

³ Contra K. Berger, “‘Gnade’ im frühen Christentum,” *NTT* 27 (1973): 1–25, esp. 3, 8.

⁴ T.F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1948), 20.

⁵ Notably R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 1965), § 32. He has a follower in B. Eastman, *The Significance of Grace in the Letters of Paul* (Frankfurt: Lang, 1999).

⁶ For a brief history on the research on the use of the terminology in classical Greek cf. J.R. Harrison, *Paul’s Language of Grace in Its Graeco-Roman Context* (WUNT 2/172; Tübingen: Mohr, 2003), 8–13; *id.*, “Paul,” 86–90. See also the contributions of J. Gundry and T. Engberg-Pedersen to *The Letter to the Romans* (ed. U. Schnelle; BETL 226; Leuven: Peeters, 2009).

⁷ G.P. Wetter, *Charis: Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums* (Leipzig: Oscar Brandstetter, 1913), 2.

ρις Paul introduced a word that was foreign to Judaism. When referring to the mercy of God, the LXX uses ἔλεος. Even though we should ignore Wetter’s dubious correlation of χάρις with Pauline religiosity and ἔλεος with Jewish morality, his investigation came to interesting conclusions. He demonstrated that in Greek inscriptions from the early Roman Empire χάρις often designates the sovereign actions of the emperor. In a similar sense, Paul is said to have used the terminology to express God’s action towards men.⁸ God transposed the Christians from the world of banishment and wrath to the New Kingdom. But Paul used the Graeco-Roman conception of χάρις to express a more fundamental idea. In analogy to the use of the term in the magical papyri, χάρις becomes a mythical, spiritual force which ethically recreates Christians. This hypothetical view of χάρις is, according to Wetter, of oriental, Jewish origin.⁹

One could go beyond Wetter and understand the role that the notion χάρις plays as preference term within Paul’s thought as a result of his personal experience¹⁰ on the road to Damascus.¹¹ Then one still has to explain why Paul opts to metaphorically formulate God’s action towards him and towards humans in general in terms of favour and beneficence. Terminology like χάρις/χαρίζειν had no real hold in the religious language traditions of Greek speaking Judaism. It was adapted by first generation Jewish Christians like Paul in order to explain their conception of God’s action towards humankind. In such cases one has to ask why such terminology has been introduced.¹² This is of particular importance | 250

⁸ *Ibid.*, 36.

⁹ Cf. *ibid.*, 195–198.

¹⁰ W. Manson, “Grace in the New Testament,” in *The Doctrine of Grace* (ed. W.T. Whiteley; London: SCM, 1932), 33–60, noted that χάρις plays no distinctive role in the writings of early Judaism. He agreed with Wetter that the language of the imperial inscriptions supplied the linguistic starting point for the Christian use of χάρις, but that the use of the term in the magical papyri to donate magic potency and mystical power also played a vital role. The real key to the central and fundamental significance of “grace” in Paul’s thought, however, lies in his own experience of redemption through God’s “mercy” or free gift (43).

¹¹ Cf. A. du Toit, “The Centrality of Grace in the Theology of Paul,” in *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians* (BZNW 151; Berlin: de Gruyter, 2007), 77–94.

¹² H. Conzelmann, “χάρις,” *TWNT* 9 (1973): 377–393, rightly stated that χάρις is the central term which expresses Paul’s understanding of the saving event with greatest clarity (383). But the Pauline use of the term is explained without any reference to the contemporary use of the terminology. Nevertheless the manner, in which Conzelmann defines the meaning of the word, reveals that he took cognisance of the research of Wetter: “Sprachlicher Ausgangspunkt ist die Bedeutung *Erfreuen durch Schenken*, der *geschenkte*, nicht verdiente *Gunsterweis*” (384).

in the case of the χάρις/χαρίζεσθαι terminology. In his seminal study on “Gnade,” Heinrich Dörrie¹³ sketched a development in the Greek use of the notion. He is adamant that there are but a few stepping stones bridging the vast distance between the pre-Christian notion of χάρις and Paul’s “doctrine on grace.”¹⁴ In Paul’s times, the gods were perceived to favour humans. It was only the Epicureans who adhered to the position that the gods are neutral towards humans, they neither harm nor favour mankind.¹⁵ They act without wrath or favour.¹⁶ According to the Stoics the gods’ favour towards all men is irrevocable, consistent and within the laws of nature.¹⁷ The gods bestow favour evenly on all men, not on specific individuals. In Paul’s reception he adheres to the reciprocal nature of the action designated by the χάρις/χαρίζεσθαι terminology.¹⁸ In his case divine favour not only touches upon this life, but has fundamental implications for the eschaton. Generally spoken, in Greek use χάρις is bestowed within the laws of nature and does not imply salvation beyond death. “Die Huld der Götter ist überall gegenwärtig. Sie überschüttet die gesamte Menschheit mit einer Fülle von G[naden]gaben. Aber sie greift nicht in die Naturgesetze ein, sie begünstigt keinen einzelnen, u[nd] sie ist ohne Wirkung u[nd] ohne Nutzen für alles, was nach dem Tode kommt; dafür ist sie nicht kompetent. Göttliche G[nade] schüttet ihre εὐεργεσία (beneficia) über alle aus. Aber sie rettet keinen; σωτηρία darf nicht von ihr erwartet werden. Die in dieser Welt gnadenreich wirkenden Götter wirken nicht über diese Welt hinaus.”¹⁹ It is only in the mystery cults (e.g. Elysian) where the gods grant χάρις, meaning a happy life beyond death. |

The purpose of James R. Harrison’s erudite investigation²⁰ is to clarify the extent to which Paul interacted with the Graeco-Roman bene-

¹³ H. Dörrie, “Gnade,” *RAC* 11 (1981): 313–333.

¹⁴ *Ibid.*, 311–312.

¹⁵ *Ratae sententiae* 1: Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει, ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. On Epicurean “theology,” cf. W. Schmid, “Epikur,” *RAC* 5 (1962): 681–819, 732.

¹⁶ ὁ δ’[ἐπινο]ῶν χωρὶς ὀργῆ[ς καὶ] χάριτος ἀσθενούσης τὰς ἐξ αὐτοῦ παρασκε[υ-
άζ]. D. Obbink, ed., *Philodemus: On Piety, Part 1* (Oxford: Clarendon, 1996), 185.

¹⁷ Cf. Cicero *Nat. d.* 3.86; Seneca *Ben.* 2.29; 6.23; Marc Aurel, *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* 2.11; 6.44; Lactantius *Inst.* 1.3.23 (*SVF* 1.213).

¹⁸ “χάρις bezeichnet durchweg ein Verhältnis, das auf Gegenseitigkeit . . . begründet ist” (Dörrie, “Gnade,” 315). In the proverbial words of Sophokles: χάρις χάριν γὰρ ἔστιν ἢ τίπτουσ’ αἰεί (*Aj.* 522).

¹⁹ Dörrie, “Gnade,” 333.

²⁰ Harrison, *Paul’s Language*, 211–288.

faction ideology by choosing χάρις as his central description of divine and human beneficence.²¹ Harrison pursues the line taken by Wetter and Spicq²² and positions the Pauline use of the terminology between that of the geographically widely distributed honorific inscriptions and the papyri. He extends the material treated beyond these into the literature of Greek speaking Judaism and Graeco-Roman moral philosophy. Harrison concludes his comprehensive investigation of the honorific inscriptions with the statement that if subsumed under the ethos of reciprocity, the bestowal of χάρις by the Caesars can be regarded as the linguistic springboard of the Pauline usage.²³ Turning to the papyri, the Jewish ones confirm the influence of the Caesarean cult and its benefaction ideology on Diaspora Judaism as far as Egypt.²⁴ In all cases however, the papyri confirm that ingratitude was a grave mistake and the obligation on the recipient to show gratitude extended beyond the structures of the city-state even into household relations.²⁵ The magical papyri additionally document that people tried to manipulate deities into granting them far ranging χάριτες independent of the benefaction system and its reciprocal obligations.²⁶ From Plato onwards the altruism and self interest of benefactors conferring favour (χαρίζεσθαι) was a topic in philosophical circles.²⁷ In humility, humans have to show gratitude for the abundant favours of the gods, whilst performing the correct rituals to secure divine favour.²⁸

252

²¹ “At a theological level, to what degree is Paul engaging notions of grace found in the Gentile cults, in the spiritual underworld of the practitioners of magic, and in the popular philosophers? ... At a social level, what aspects of the Hellenistic reciprocity system does Paul endorse, treat with reserve, up-end by means of a radical critique, or reject outright?” (Harrison, *Paul’s Language*, 24).

²² Cf. *ibid.*, 49; C. Spicq, “Appendice VI: Qu’est-ce que la grace?” in *Théologie morale du Nouveau Testament I* (EBib; Paris: Gabalda, 1965), 451–460; Spicq, 3.500–506. Cf. also S. Joubert, “Χάρις in Paul,” in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (ed. J.G. van der Watt; NovTSup 121; Leiden: Brill, 2005), 187–211, esp. 188–192.

²³ Harrison, *Paul’s Language*, 63.

²⁴ *Ibid.*, 79–80, 90. Furthermore, though χάρις once granted was unalterable and free of charge, it was not given in an egalitarian way but according to the social status of the recipient (88).

²⁵ *Ibid.*, 80.

²⁶ *Ibid.*, 91.

²⁷ Beneficence should be exercised diligently and with the correct motivation. In line with the epigraphic evidence, the ethos of reciprocity is upheld by the philosophers. Gratitude was obligatory on the side of those who benefited. This also applies for the favours bestowed by the gods.

²⁸ Cf. *ibid.*, 185, 210.

Harrison reaffirms the thesis that Paul's use of the χάρις terminology cannot be explained by reference to the LXX and contributes greatly to the debate by charting the inroads that the Hellenistic benefaction ideology made into Judaism. The honorific inscriptions of the synagogues, some Jewish funerary inscriptions and Pseudo-Philo's sermons *De Jona* and *De Sampson*e illustrate the influence of this ideology and its ethos of reciprocity on Judaism. Both, Philo and Josephus, read the Scriptures in a context where χάρις has become a central leitmotiv for an "unparalleled display of imperial munificence".²⁹ Philo, in his reworking of the LXX, employs the same words and phrases the inscriptions use for the benefactors in order to express God's acts of beneficence and those of his servants. Stressing the unilateral nature of divine favour, Philo's God dispenses χάρις in accordance with his eternal goodness.³⁰ Harrison's investigation of Josephus' use of the χάρις terminology is a novel and welcome addition. Familiar with the notion of the Caesarean beneficence, Josephus depicts several biblical figures against the backdrop of the benefaction system. Josephus blurs the LXX conception of divine grace, but in a Stoic vein, the Jewish historian rejects the idea that God could be placed under the obligation to return favours. Unlike the fickle idols, he is unappeasable.³¹

For Harrison it is clear that "Paul tailors his presentation of χάρις to the social contexts of the Roman and eastern Mediterranean churches". In his depiction of Christ as impoverished benefactor, Paul is said to interact with the philosophical discourse about the character of patronage, clarifying the relationship between divine and human beneficence.³² In Romans, Harrison claims, "the apostle delineates his understanding of divine grace within Graeco-Roman conventions of honour and dishonour. ... Second, Paul interprets the eschatological work of Christ for | his Roman auditors against the backdrop of Augustan patronage."³³ For

²⁹ Cf. *ibid.*, 146, 165. Torrance, *Doctrine of Grace*, 6–10, already noted that Philo's use of χάρις is in one sense different from the use in Hellenistic Greek (10).

³⁰ Cf. Harrison, *Paul's Language*, 133. Cf. also D. Zeller, *Charis bei Philon und Paulus* (SBS 142; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1990).

³¹ Unfortunately Harrison did not take cognisance of the study of Berger, "Gnade", who claimed that the background of Paul's use is in Jewish Wisdom literature. A more thorough investigation of the few occurrences in the LXX versions of Psalms, Proverbs and Ecclesiastes and some more in Wisdom and Sirach might further illustrate Harrison's claim for influence of the Graeco-Roman notion on Jews translating into or writing in Greek.

³² Cf. Harrison, *Paul's Language*, 211–212.

³³ *Ibid.*, 214.

Paul humanity is unable to give τιμή and δόξα to God the Creator.³⁴ The generosity of the Benefactor is met with severe ingratitude by the gentiles who revered the created instead of the Creator (Rom 1:21–23). The Jews on the other hand received the Law, but they live a life dishonouring God (Rom 2:23) as their lawgiver.³⁵

3. By Way of Citation: From God’s “Charis” to His “Eleos”

3.1. Paul’s Letter to the Romans and the Language of “Favour” and “Mercy”

Harrison, who has some supporters,³⁶ succeeds in explaining the origin and some of the instances in which Paul used the χάρις/χαρίζειν terminology. He reiterates that it is unnecessary to explain the Pauline use of the verb as a kind of Septuagintism deviating from Greek usage.³⁷ It is, however, of utmost importance though to see that Paul alternates between the χάρις and the ἔλεος/ἐλεεῖν/ἐλεᾶν terminology in Rom 9–11 when he turns to the question whether God’s promises to the patriarchs are still valid. We must clarify why Paul changes his terminology from that of “favour” to that of “mercy” when he deals with the situation of the Jews.

The transition between Rom 9–11 and 12–14 gives an important indication to the background of Paul’s conception of God’s “mercy” towards disobedient humankind. In Rom 12:1 Paul recaps God’s ἐλεεῖν | by using 254

³⁴ The common Greek usage of δόξα in the sense of “notion, opinion” is not found in the New Testament. Although it often expresses (as a distinctive aspect of the Hebrew כבוד), “the condition of being bright or shining, *brightness, splendor, radiance*”, it can also mean “honor as enhancement or recognition of status or performance, *fame, recognition, renown, honor, prestige*”. Transcendent beings are deserving of honor, of majestic being, “*doxa* is renown, reputation” (BDAG). When linked with τιμή, its meaning can be glossed by repute, “esteem, honour” (Spicq, 1.363). Δοξάζειν can mean “to influence one’s opinion about another so as to enhance the latter’s reputation, *praise, honor, extol*” (BDAG, cf. Rom 15:6, 9). With εὐχαριστεῖν in Rom 1:21 its negated form expresses the cardinal sin not to be grateful for benefactions. Reciprocity requires the glorification of the benefactor. The heathen did not return to God the honour or thanksgiving that was his due (Spicq, 1.378).

³⁵ Cf. Harrison, *Paul’s Language*, 217.

³⁶ E.g. (apart from those mentioned in n. 6 and 22) J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T&T Clark), 1998, 321–322.

³⁷ Cf. C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder, 1954), 61.

a derivate of the synonymous οἰκτίρειν,³⁸ thus linking his admonition to the citation of Exod 33:19 in Rom 9:15 where οἰκτίρειν was used. Paul urges his auditors:

I appeal to you therefore, brothers and sisters, by the compassion of God (διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ), to present your bodies as a living sacrifice, holy and acceptable to God, which is your spiritual worship.

The phrase διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ resounds Exod 34:6, God is אלהים רחום (ὁ θεὸς οἰκτιρμων). God's "mercies/compassion" are the motivation for Paul's appeal for piety to the Romans. Paul takes up terminology from the LXX in a central summary on God's "mercy".³⁹ This is a crucial statement in the development of his letter and should make us aware of the influence this central text from the Torah had not only on Paul but also on early Jewish⁴⁰ and Jewish-Christian tradition. Let us first turn to Exod 34:6–7, drawing on the Greek translation.

The Lord passed by before his face, and he called, "The Lord, the Lord God is compassionate and merciful (οἰκτιρμων καὶ ἐλεήμων), patient (μακροθυμος), and very merciful (πολύελεος) and truthful, and preserving righteousness (δικαιοσύνην διατηρῶν) and doing mercy (ποιῶν ἔλεος) for thousands, taking away acts of lawlessness and of injustice and sins (ἀφαιρῶν ἀνομίας καὶ ἀδικίας καὶ ἁμαρτίας) ..."⁴¹

This passage from the Torah resounds through the Prophets⁴² and the Psalms.⁴³ God's "mercy" and "compassion" are celebrated; the phrase that he punishes is often omitted. The prophet Jonah even says he relents to punish: "for I knew that you are merciful and compassionate,

³⁸ On the synonymy of the verbs, cf. W. Burkert, *Zum altgriechischen Mitleidsbegriff* (Diss., Universität Erlangen, 1955), 36–37.

³⁹ Paul is following the LXX, which translates רחמים with the plural οἰκτιρμοί. Cf. T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer* (Leipzig: Deichert, 1910), 533 n. 5; H. Lietzmann, *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe: An die Römer* (HNT 8; Tübingen: Mohr, 1928), 107; C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans II* (ICC 36/2; Edinburgh: T&T Clark, 1979), 596.

⁴⁰ Cf. M. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott: Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BWANT 160; Stuttgart: Kohlhammer, 2003).

⁴¹ Transl. NETS.

⁴² Cf. Neh 9:17–18; Lam 3,21–33; Joel 2:12–14.

⁴³ Cf. Ps 77:7–13; 86:15; 103:8–13; 145:8–9. C. Dohmen, "Vom Sinai nach Galiläa: Psalm 103 als Brücke zwischen Juden und Christen," in *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes: Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (ed. R. Scoralick; SBS 183; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2000), 92–106.

longsuffering, and very merciful and one who repents at calamities”.⁴⁴ | 255
The author of Ps^{LXX} 144:8 and 9 tells us that “the Lord is ... gracious in all his deeds ... and kind in all his doings.”⁴⁵

By the time John the Baptist and Jesus of Nazareth were born, the belief in God’s “mercy”, “grace” and “steadfast love” was part of the faith of early Judaism. This can be illustrated by various examples from Ecclesiasticus:⁴⁶

διότι οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος καὶ ἀφίησιν ἁμαρτίας καὶ σφῶζει ἐν καιρῷ θλίψεως.⁴⁷

The tradition of Exod 34:6 had its place in the liturgy, shaping Jewish ritual, as can be seen from Dead Sea Scrolls, Ecclesiasticus, the Psalms of Solomon and the Wisdom:

... my God, for you are compassionate and merciful (כִּי רַחֲמָן וְרַחֲמִים).⁴⁸

... but they called upon the Lord, who is merciful (τὸν κύριον τὸν ἐλεήμονα), spreading out their hands to him.⁴⁹

... and the people petitioned the Lord Most High with prayer before the Merciful One (καὶ ἐδεήθη ὁ λαὸς κυρίου ὑψίστου ἐν προσευχῇ κατέναντι ἐλεήμονος),⁵⁰ until the Lord’s arrangement was completed and they finished his ministrations.⁵¹

Lord God, I will praise your name with joy in the midst of those who have knowledge of your righteous judgements. For you *are* kind and merciful (χρηστός καὶ ἐλεήμων), the refuge of the poor.⁵²

⁴⁴ Jonah 4:2: διότι ἔγνων ὅτι σὺ ἐλεήμων καὶ οἰκτίρων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις (transl. NETS).

⁴⁵ Οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος, | μακρόθυμος καὶ πολυέλεος. χρηστός κύριος τοῖς σύμπταισι, | καὶ οἱ οἰκτιρμοὶ αὐτοῦ ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ.

⁴⁶ Cf. Sir 16:11–12; 16:24–18:14, and J. Corley, “God as Merciful Father in Ben Sira and the New Testament,” in *Ben Sira’s God* (ed. R. Egger-Wenzel; BZAW 321; Berlin: de Gruyter, 2001), 101–117.

⁴⁷ Sir 2:11: “For compassionate and merciful is the Lord, and he forgives sins and saves in a time of affliction” (transl. NETS).

⁴⁸ 4Q381 XLVII, 1. Cf. 4Q508 (PrFêtes^a) XXII–XXIII, 1; 4Q176 (Tanh) 8–11, 9 and 1QH^a XIX, 29–30: “Blessed are you, God of mercy and compassion (ברוך אתה אל הרחמים) ... through the abundance of your kindness (והמון חסדיך) towards all your creatures” (text DSSR 5, 54).

⁴⁹ Sir 48:20 (transl. NETS).

⁵⁰ וירנו כל עם הארץ בתפלה לפני רחום. Hebrew according to Ms B; cf. P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew* (VTSup 68; Leiden: Brill, 1997), 90.

⁵¹ Sir 50:19 (transl. NETS).

⁵² Pss. Sol. 5:1–2 (transl. NETS); cf. 10:7–9.

But you, our God, are kind and true (χρηστός καὶ ἀληθής), longsuffering (μακρόθυμος), and ordering all things with mercy (ἐλέει).⁵³

All these texts bear evidence of the influence Exod 34:6 and its notion of God's "mercy" had on Jewish life. Prayers were addressed to the Lord, who was invoked as "merciful".⁵⁴ Second Maccabees can serve as an
 256 example of this early Jewish piety: |

When they had done this, they made common supplication and implored the merciful Lord (τὸν ἐλεήμονα κύριον) to be wholly reconciled with his slaves.⁵⁵

In Alexandria Philo knew that God mingles his saving mercy with his righteousness. For if God should will to judge the race of mortals without mercy, his sentence will be one of condemnation. Not only does his mercy follow his judgement but it also precedes it.⁵⁶

Of course early Jewish Christianity partook in this tradition. The influence of Exod 34:6–7 can easily be recognised in the hymns, which according to Luke were recited by Mary of Nazareth, the mother of Jesus, and Zachariah the Judean priest who fathered John the Baptist. Both of them are depicted as pious first century Jews (cf. Luke 1:6). In Luke's Gospel Mary praises the Lord after the unborn child moved in her womb. The address to the Lord reflects the influence of Exod 34:6–7 on Mary's Magnificat:

Surely, from now on all generations will call me blessed; for the Mighty One has done great things for me, and holy is his name. His mercy is for those who fear him from generation to generation (τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεάς καὶ γενεάς).⁵⁷

When Zachariah praises the Lord in his famous Benedictus (Luke 1:68–79), the language of Exod 34:6–7 reappears to depict the role of John the Baptist:

⁵³ Wis 15:1 (transl. NETS).

⁵⁴ Cf. Tob 6:18. See also Bar 2:27; 3:5–7; Dan^{LXX} 3:35, 42 (= *Pr. Azar*); *Pr. Man.* 6, 14; Tob 7:12; 1 Macc 3:44, and E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum* (BWANT 79; Stuttgart: Kohlhammer, 1938), 199–201.

⁵⁵ 2 Macc 8:29 (transl. NETS); cf. 11:9; 13:12; Jdt 6:19; 7:30; 13:14.

⁵⁶ Cf. Philo *Deo* 74–76.

⁵⁷ Luke 1:48–50.

By the *tender mercy* of our God (διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν), the dawn from on high will break upon us, to give light to those who sit in darkness and in the shadow of death, to guide our feet into the way of peace.⁵⁸

It seems that according to the early traditions about John the Baptist he was expected to give Israel knowledge of salvation through the forgiveness of sins.⁵⁹ The forgiveness however, is expressed in words alluding to Exod 34:6, “through the tender mercy of our God”. Forgiveness in this sense is grounded in God’s “mercy” towards his people. The belief that the Lord’s “mercy” was at work became fundamental to the Christian understanding of the ministry of John the Baptist. According to Luke 6:36, it also served as motivation for Jesus’ ethical exhortation: “Be merciful, just as your Father is merciful.”⁶⁰ |

257

It is time to return to Paul. The Greek rendering of Israelite-Jewish tradition from the Torah that the Lord is “compassionate” and “merciful” (κύριος ὁ θεὸς οἰκτιρῶν καὶ ἐλεήμων) is taken up by the Jewish Paul.⁶¹ In 2 Cor 1:3 he praises God as “the Father of mercies (ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρῶν) and the God of all consolation.”⁶² This is an eulogy and one can readily presuppose that Paul is using liturgical language influenced by Exod 34:6. Similar terminology surfaces also in the eulogies in 1 Pet 1:3 (ὁ θεὸς καὶ πατὴρ . . . ὁ κατὰ τὸ πολυέλεος⁶³ αὐτοῦ ἀναγεννήσας ἡμᾶς) and Jas 5:11 (πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτιρῶν), illustrating that such eulogies were in use beyond Pauline circles.

The influence of Exod 34:6 on Paul surpasses 2 Cor 1:3, and in Romans it goes well beyond the phrase διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ θεοῦ in 12:1. Paul already drew on the well known Jewish notion that God is “merciful” in his first argumentative sequence (Rom 1:18–3:20). In Rom 2:4 Paul spoke of God’s “abundant goodness”, i.e. the riches of his kindness

⁵⁸ Luke 1:78–79.

⁵⁹ Luke 1:77 f.

⁶⁰ Luke^Q 6:36.

⁶¹ Cf. also 1 Clem. 60:1.

⁶² Cf. C. Zimmermann, *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont* (Ancient Judaism and Early Christianity 69; Leiden: Brill, 2007), 138–139.

⁶³ The preferred reading for 1 Pet 1:3 is πολυέλεος.

(ὁ πλοῦτος τῆς χρηστότητος),⁶⁴ his “forbearing kindness” (ἡ ἀνοχή),⁶⁵ his “patience” (ἡ μακροθυμία)⁶⁶ and “generosity” (τὸ χρηστόν).⁶⁷ The terminology Paul uses is clearly reminiscent of Exod 34:6–7, which is already echoed in Ps 103:8⁶⁸ and Wis 15:1.⁶⁹ Harrison’s attempt to explain the argument of Rom 3:21–26 primarily against the backdrop of Graeco-Roman benefaction is not entirely convincing. Even if the expression δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι in Rom 3:24 is interpreted against the backdrop of the ideology of beneficence, it is the action of God, who in his ἀνοχή (Rom 3:26) allowed previous transgressions to go unpunished (διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων) and now demonstrates his righteousness. The word ἀνοχή means “respite” and normally designates a break or even truce during armed hostilities.⁷⁰ The Letter of Aristeas though uses it metaphorically for God granting a truce.⁷¹ Here, in
 258 Rom 3:26, Paul most probably means that | God gave the opportunity to let the previous transgressions unpunished. With ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ Paul recaps Rom 2:4. There he used ἀνοχή together with χρηστότης and μακροθυμία and summarized all three under the “kindness” (τὸ χρηστόν) of God. In Rom 3:26 he reiterates the reference to God’s “kindness”, “patience” and “generosity”, although the terminology of Exod 34:6 does not recur. Not only the notion of God granting the opportunity of overlooking transgressions, but also that of his “justice” (δικαιοσύνη) in Rom 3:26–27 put “the gift of grace” of 3:24 in the context of a specific theology which presupposes God’s “mercy”.

The connection between God’s “mercy” and being justified by him or being forgiven for iniquities is recurrent in the documents found at Qumran.⁷²

⁶⁴ Cf. Rom 11:22. See also 2 Cor 6:6; Gal 5:22; 1 Cor 13:4.

⁶⁵ Cf. Rom 3:26.

⁶⁶ Cf. Rom 9:22. See also 2 Cor 6:6; Gal 5:22; 1 Cor 13:4.

⁶⁷ Cf. 1 Cor 15:33.

⁶⁸ As has been noted by Zahn, *Römer*, 109.

⁶⁹ Cf. Lietzmann, *Römer*, 39.

⁷⁰ Cf. LSJ, s.v.; BDAG, s.v.; 1 Macc 12:15; 1 En. 13:2; Philo *Legat.* 100; Josephus *A.J.* 6.72–73; 7.281; *B.J.* 1.173.

⁷¹ *Let. Aris.* 194: καὶ γὰρ ὁ θεὸς διδοὺς ἀνοχὰς καὶ ἐνδεικνύμενος τὸν τῆς δυναστείας φόβον ἐγκατασκευάζει πάσῃ διανοίᾳ.

⁷² Cf. e.g. 1QS II, 7–9; 4Q163 (pap plsa^c) 23 II, 8–9; 4Q257 (papS^c) II, 4–6; 11Q5 (Ps^a) XIX, 4–15. More references to 1QH^a, cf. Zeller, *Charis*, 135. For some material beyond Qumran, cf. Sjöberg, *Gott*, 197–212, and the epitomising treatment in M. Zehetbauer, *Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit* (Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie 35; Regensburg: Pustet, 1999).

Behold, You have determined to b[e] merciful [with me] and be gracious (חסד) to me by the spirit of Your compassion (ברוך רחמין) and [] Your glory. You alone possess righteousness (הצדקה), for You have done al[these things].⁷³

The God of “compassion” and “pity” who is abundantly kind to all creatures is invoked to purify with his justice. The supplicant trusts in God’s goodness and hopes on his kindness. Humans are acquitted only by his goodness, purified by the abundance of his compassion.⁷⁴ It is the redeemer who in great compassion takes back the daughter of Zion and with everlasting tenderness takes pity on her.⁷⁵ According to the Greek version of First Enoch, God makes peace with the just ones, for the elect there will be sustenance and peace and there will be mercy for them.⁷⁶ Unlike in Roman ideology, in Romans the notion of χάρις is used in the context of the justification of the sinners, parallel to the way in which ἔλεος and its Hebrew equivalents are used in Jewish texts. Paul’s pattern of thought seems to have to be understood against such a background whilst his choice of χάρις terminology seems to be an option for the language of beneficence. |

259

3.2. *Abundant “Mercy” as “Favour” (Rom 5:15–6:2)?*

A brief exegesis of the χάρις terminology in a central passage of Paul’s letter to the Romans could furnish further proof to enhance the hypothesis, that Paul’s notion of grace is rooted within a Jewish theological conception, even though it is expressed in terms of the language of benefaction.

We turn to Rom 5:15–6:2. In his famous comparison of Adam and Christ in Rom 5:12–21, in a rhetorical question⁷⁷ in verse 15a, Paul juxtaposes Adam’s transgression with the favour Christ bestowed: “But isn’t the free gift like the transgression (ἀλλ’ οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα)?” Isn’t A (τὸ χάρισμα) like B (τὸ παράπτωμα)? The implied positive (οὐ) answer is: “Yes, it is, but A even exceeds B.” Verse 15b gives the reason: Because, if through the transgression of one person, Adam, many died, how much more “the favour of God and the

⁷³ 1QH^a VIII, 17b–18 (text and transl. DSSR 5, 15).

⁷⁴ Cf. 1QH^a V, 23; XIX, 29–31; 4Q504 (DibHam^a) IV, 5–8.

⁷⁵ Cf. 4Q176 (Tanḥ), 8–11, 9f.

⁷⁶ Cf. 1 En. 1:8.

⁷⁷ Cf. C.C. Caragounis, “Rom 5:15–16 in the Context of 5:12–21: Contrast or Comparison,” *NTS* 31 (1985): 124–145, 145; followed by R. Jewett, *Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007), 379.

free gift in the kindness of the one man, Jesus Christ (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ) became abundantly available (ἐπερίσσευσεν) for many (εἰς τοὺς πολλούς).⁷⁸ Even though a positive answer is implied, the effect of the free gift exceeds that of the transgression. By means of πολλῶ μᾶλλον and the verb περισσεύω, “to be present in abundance”,⁷⁸ Paul expresses the basic assumption of his argument: The favour of God and the free gift supersede the transgression. Harrison claims that Christ is here depicted as benefactor,⁷⁹ especially in verse 16a, where Paul repeats the question, but alters the terminology: “And isn’t the gift like the wrongdoing by one? (καὶ οὐχ ὥς δι’ ἐνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δῶρημα;)” The implied positive answer is clear: The free gift is like the wrongdoing by Adam, but surpasses it. Verses 16b–17 motivate: For the judgement because of one trespass led to condemnation, to death, but the free gift because of many trespasses leads to justification, to life. So if death reigned through Adam because of his one transgression, how much more will those who receive the abundance of the favour and the free gift which leads to justification reign in life through Jesus Christ? When Paul speaks of “those who receive the abundance of favour (οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος ... λαμβάνοντες)” he uses the noun περισσεία (“that which is beyond the regu | lar or expected amount”).⁸⁰ For the argument, we have to have a closer look at Paul’s terminology of “abundance”.

It’s notable that χάρις is often the subject of περισσεύειν (Rom 5:15, 20; cf. 2 Cor 8:7; 9:8, 15). The verb περισσεύειν is rarely used in the LXX, never as translation of רבב or רבה, which is rendered by inter alia πλεονάζειν and πληθύνειν. Paul uses both verbs to express the increase of χάρις (Rom 5:20; 6:1; 2 Cor 4:15; cf. 1 Tim 1:14) but prefers περισσεύειν. The LXX often translates רב with πολὺς κτλ. and חסד רב with πολυέλεος. In Hellenistic Greek the adjective περισσός is used as a substitute for the comparative and superlative forms of πολὺς.⁸¹ This explains why Paul chose to use περισσεία.

Paul’s choice of terminology can thus be explained. He most probably meant περισσεύειν to signify the state of something to be present in sur-

⁷⁸ Cf. BDAG, s.v., and M. Theobald, *Die überströmende Gnade: Studien zu einem paulinischen Motivfeld* (FB 22; Würzburg: Echter, 1982), 33–62.

⁷⁹ Cf. Harrison, *Paul’s Language*, 226.

⁸⁰ Cf. BDAG, s.v.; Theobald, *Gnade*, 33. A. Deissmann, *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hell.-röm. Welt* (Tübingen: Mohr, 1923), 52, already knew that this is no LXX word, it is confined to Ecclesiastes (cf. GELS, s.v.)

⁸¹ Cf. BDR § 60.3.

plus, “abundance, beyond the expected”. The verb *πλεονάζειν* in Rom 5:20 rather focuses on the action “to become more and more, so as to be in abundance”.⁸² In verse 20 Paul in fact juxtaposes *ἐπλεόνασεν* with *ὑπερπερίσσευσεν*: “Where sin increased, favour is present in great excess.”⁸³ Even if we concede to Harrison that *περίσσεύειν* and cognates “are part of benefaction parlance”,⁸⁴ the burning issue remains, that increased human *ἁμαρτία* is superseded by God’s *χάρις*. Compared to the abundance of *χάρις*, any increase in sin falls short. As Rom 6:1 implies, when “we” remain in *ἁμαρτία*, the *χάρις* increases.

The assumption that the *χάρις* coming from God (cf. Rom 5:15) increases with the sin or trespasses of humans and supersedes it, is fundamental to Paul’s argument in Rom 5:15–6:2.⁸⁵ This assumption is expressed by *πολλῷ μᾶλλον* (2), *ἐπερίσσευσεν*, *περισσεία* τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης and *ὑπερπερίσσευσεν ἡ χάρις*. A similar underlying assumption is absent from the backdrop of the Roman benefactor ideology that Harrison constructs whilst suggesting that the reign of *χάρις* in Rom 5:12–21 must be situated as much | within the Roman eschatology of Augustus as within the Jewish apocalyptic literature.⁸⁶ The notion that divine grace surpasses human sin is however, abundantly present in the Psalms. 261

In the Old Greek translations of the Psalms, *רַחֵם* is frequently translated by *ἐλεος*. Guided by the use of this Greek term, it becomes evident that according to the Psalms, God is abundant in mercy (*πολυέλεος*),⁸⁷ he is the Lord of mercy.⁸⁸ His goodness is abundant⁸⁹ and the supplicant prays in the abundance of his mercy: “Listen to me, O Lord, because your mercy is kind; according to the abundance of your compassion (*κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρισμῶν σου*) look upon me.”⁹⁰ He, who enters the

⁸² Cf. BDAG, s.v.; Theobald, *Gnade*, 39–40.

⁸³ Cf. BDAG, s.v.

⁸⁴ Cf. Harrison, *Paul’s Language*, 227 n. 57. The use of the lexeme in various inscriptions referred to *ibid.*, 231 n. 74, is not really comparable to Rom 5:15–21.

⁸⁵ Cf. from Lietzmann, *Römer*, 63, to E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK 4; Göttingen: Vandenhoeck, 2003), 180.

⁸⁶ Cf. Harrison, *Paul’s Language*, 226–234.

⁸⁷ *Ps*^{LXX} 85:15. The Hebrew original has *רַחֵם רַב־רַחֵם*. LSJ, s.v., glosses the Greek adjective with “very merciful”; it occurs Exod 34:6; Num 14:18; Joel 2:13; Jonah 4:2; *Ps*^{LXX} 85:5; *Jos. Asen.* 11:10; *Gk. Apoc. Ezra* 1:10; *Pr. Man.* 22:12, but is not used by Josephus or Philo.

⁸⁸ *Wis* 9:1: *κύριε τοῦ ἐλέους*.

⁸⁹ *Ps*^{LXX} 30:20: *ὡς πολὺ τὸ πλῆθος τῆς χρηστότητός σου, κύριε*.

⁹⁰ *Ps*^{LXX} 68:17: *εἰσάκουσόν μου κύριε ὅτι χρηστὸν τὸ ἔλεός σου κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρισμῶν σου ἐπίβλεψον ἐπ’ ἐμέ* (transl. NETS).

temple, will do so “in the multitudes of the mercy of the Lord”.⁹¹ The Lord is good and his mercy everlasting,⁹² it has no temporal limit. His mercies are everlasting.⁹³ The mercy of the Lord neither has any spatial limit. The earth is full of the mercy of the Lord⁹⁴ and it is in heaven too.⁹⁵ God’s mercy is great above the heavens.⁹⁶

Although the mercy of the Lord is already abundant and limitless, he “increases” (πληθύνειν), “extends” (παρατείνειν) his mercy,⁹⁷ “magnifies” it (θαυμαστοῦν),⁹⁸ enlarges it until the heavens.⁹⁹ The increase in the mercy of the Lord should be understood in the light of the role his mercy plays in judgement. He loves compassion and judgement.¹⁰⁰ The sinner prays that God should return to rescue his life, to save him for his mercy’s sake.¹⁰¹ Because of God’s goodness, for his mercy’s | sake, he does
262 not remember the sin and lawlessness of man: “Be mindful of your acts of compassion, O Lord, and your mercies, because they are from of old. The sins of my youth and my acts of ignorance do not remember; you, according to your mercy, remember me, for the sake of your kindness, O Lord!”¹⁰² Many are the sufferings of the sinner: “but he that hopes in the Lord, mercy shall encircle him.”¹⁰³

According to Isa^{LXX} 63:7 the Lord is a good judge to the house of Israel, since he deals with them according to his mercy, and according to the abundance of his righteousness.¹⁰⁴ When judged by God, men

⁹¹ Ps 5:8: ἐν τῷ πλήθει τοῦ ἐλέους σου (ברב חסד).

⁹² Ps^{LXX} 117:1–5.

⁹³ Ps^{LXX} 24:6: τὰ ἐλέη σου ὅτι ἀπὸ τοῦ αἰῶνός εἰσιν. Ps^{LXX} 102:17: “The mercy of the Lord is from generation to generation upon them that fear him (τὸ δὲ ἔλεος τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν)”; cf. Ps^{LXX} 135:1.

⁹⁴ Ps^{LXX} 32:5: τοῦ ἐλέους κυρίου πλήρης ἡ γῆ (cf. Ps^{LXX} 118:64).

⁹⁵ Ps^{LXX} 35:6: κύριε ἐν τῷ οὐρανῷ τὸ ἔλεός σου.

⁹⁶ Ps^{LXX} 107:5: μέγα ἐπάνω τῶν οὐρανῶν τὸ ἔλεός σου.

⁹⁷ Ps^{LXX} 35:8, 11.

⁹⁸ Ps^{LXX} 30:22.

⁹⁹ Ps^{LXX} 56:11: ἐμεγαλύνθη ἕως τῶν οὐρανῶν τὸ ἔλεός σου.

¹⁰⁰ Ps^{LXX} 32:5: ἀγαπᾷ ἐλεημοσύνην καὶ κρείσιν.

¹⁰¹ Ps^{LXX} 6:5: ἐπίστρεψον κύριε ῥῦσαι τὴν ψυχὴν μου σῶσόν με ἔνεκεν τοῦ ἐλέους σου.

¹⁰² Ps^{LXX} 24:6–7: μνήσθητι τῶν οἰκτιρμῶν σου, κύριε, καὶ τὰ ἐλέη σου, ὅτι ἀπὸ τοῦ αἰῶνός εἰσιν. ἀμαρτίας νεότητός μου καὶ ἀγνοίας μου μὴ μνησθῆς κατὰ τὸ ἔλεός σου μνήσθητί μου σὺ ἕνεκα τῆς χρηστότητός σου, κύριε (transl. NETS).

¹⁰³ Ps^{LXX} 31:10: πολλὰ αἰ μάστιγες τοῦ ἀμαρτωλοῦ τὸν δὲ ἐλπίζοντα ἐπὶ κύριον ἔλεος κυκλώσει.

¹⁰⁴ Κύριος κριτὴς ἀγαθὸς τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ ἐπάγει ἡμῖν κατὰ τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ πλήθος τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ.

may expect mercy.¹⁰⁵ His mercy leads to redemption,¹⁰⁶ to deliverance,¹⁰⁷ “much redemption is with him. And it is he who will redeem Israel from all its acts of lawlessness.”¹⁰⁸

Within early Judaism these ideas from the Psalms and the Prophets continued to live forth. According to the Qumran “Rule of the Community”, the priest shall recite the just deeds of God in his mighty works and “they shall proclaim all his merciful compassion towards Israel (כול חסדי רחמים על ישראל).”¹⁰⁹ After the Levites have recited the sins of the community, everyone confess their sins ending with the phrase “but his merciful compassion (ורחמי חסדי) he grants us for ever and ever.”¹¹⁰

As noted above, in documents from Qumran, the nexus between the abundance of the grace of God and the justification of man is clear.¹¹¹ In the Hodayat “by the abundance of your compassion (ויברוב [רחמין])”¹¹² seems to be a fixed phrase. Only by the Lord’s goodness shall a man be justified, and “by the abundance of your (sc. the Lord’s) compassion (וברוב רחמין).”¹¹³ The “abundance of his mercies (ורוב רחמיו)” is | upon 263 all those who do his will.¹¹⁴ Those who are distressed of heart can rely on the “abundance of his compassion (ברוב רחמיכה).”¹¹⁵ In prayer, the supplicant relies on the Lord’s compassion and mercy, as the following lines from the Hodayat illustrate:

But you know the inclination of your servant, that [I have] not relied on [] to exalt [my]self, | finding security in my strength. Nor have I any fleshly refuges [] no works of righteousness to rescue myself from [] | [with]out forgiveness (ואסליחה). I lean on the mult[it]ude of your compassion (ברוב רחמיכה) and in the abundance of [] your mercy (ובנהמין חסדיכה) I await, causing | the plant to blossom and a shoot to grow up; taking refuge in your strength and [].¹¹⁶

¹⁰⁵ Cf. Wis 12:22.

¹⁰⁶ Cf. Ps^{LXX} 130:8.

¹⁰⁷ Cf. Isa^{LXX} 54:7–8.

¹⁰⁸ Ps^{LXX} 129:7–8: ὅτι παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος καὶ πολλὴ παρ’ αὐτοῦ λύτρωσις καὶ αὐτὸς λυτρῶσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἁνομιῶν αὐτοῦ (transl. NETS).

¹⁰⁹ 1QS I, 22.

¹¹⁰ 1QS II, 1.

¹¹¹ Cf. 1QH^a VIII, 17b–18.

¹¹² 1QH^a IV, 11; XVII, 16; XXIII, 14.

¹¹³ 1QH^a V, 23; cf. XV, 30; XVII, 34.

¹¹⁴ Cf. 1QH^a XII, 32.

¹¹⁵ 1QH^a XV, 27.

¹¹⁶ 1QH^a XV, 16–19 (transl. DSSR 5, 39).

The Lord's servant, the herald, brings the good news to the humble in accordance with the abundance of the Lord's compassion (לבשר עניים) (לרוב רחמיכה).¹¹⁷ His abounding compassion is expressed when he forgives.¹¹⁸ In numerous instances in the "Hodayot" the nexus between סלח and רחמים is expressed:¹¹⁹ "With my steps is abundant forgiveness (רוב) (סלחות) and bountiful [com]passion (רחמים) (והמון) when you enter into judgement with me."¹²⁰ Thus the Lord is praised as "God of compassion, and rich in mercy (ורב ה[חסד] הרחמים)".¹²¹

The expression "abounding mercy" is not confined to the "Hodayot". In a fragmentary "Prayer for Mercy" the "abundance of your (sc. God's) mercies (רבים רחמין)"¹²² seems to serve as a motivation for praising him. According to Barkhi Nafshi the Lord judged them (sc. the poor and the humble) "in the abundance of his mercy (ברוב רחמו)".¹²³

The prayers from Qumran are not the only documents bearing witness that early Judaism upheld the belief in the abundance of God's mercy. The Psalms of Solomon praises: "Lord, your mercy is upon all the earth in kindness".¹²⁴ God is kind and merciful forever.¹²⁵ His gift is abundant | with kindness and rich (πολὺ μετὰ χρηστότητος καὶ πλούσιον).¹²⁶ Generally these Psalms restrict his mercy to Israel.¹²⁷ Even when the last Psalm praises "Lord, your mercy is upon the works of your hands forever, your goodness upon Israel with a rich gift",¹²⁸ Israel is the beneficiary of the grace that God will grant in final judgement whilst its enemies will be destroyed.¹²⁹

¹¹⁷ Cf. 1QH^a XXIII, 14.

¹¹⁸ Cf. 1QH^a XV, 30.

¹¹⁹ [ליחותיכה] בס [אשתעשעה ואני] ברחמין ורוב [לחסדכה בגדול טובכה ורוב] "By your mercy, in your great goodness and abund[ance of your compassion I] shall delight in [your forgiveness]" (1QH^a XVIII, 16; transl. DSSR 5, 49). Cf. also 11Q5 (Ps^a) XIX, 12–14.

¹²⁰ 1QH^a XVII, 33–34.

¹²¹ 1QH^a XVIII, 14.

¹²² 4Q481c.

¹²³ 4Q434 (Barkhi Nafshi^a) 1 I, 7; cf. 4Q435 (Barkhi Nafshi^b) I 5.

¹²⁴ Pss. Sol. 5:15: ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τὸ ἔλεός σου κύριε ἐν χρηστότητι.

¹²⁵ Pss. Sol. 10:7; cf. 16:3.

¹²⁶ Pss. Sol. 5:14.

¹²⁷ Cf. Pss. Sol. 5:18; 7:8, 10; 9:11; 10:6; 11:1, 9; 17:3.

¹²⁸ Pss. Sol. 18:1: κύριε τὸ ἔλεός σου ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰς τὸν αἰῶνα ἡ χρηστότης σου μετὰ δόματος πλουσίου ἐπὶ Ἰσραὴλ.

¹²⁹ Cf. H. Braun, "Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten: Zur Theologie der Psalmen Salomons," in *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tübingen: Mohr, 1967), 8–67. This restriction applies to more Jewish traditions from the period of the second temple; cf. Harrison, "Paul," 95.

According to the Hebrew text of Ecclesiasticus,¹³⁰ one will find רחמים before God, because: “great is the mercy of God”.¹³¹ Sirach knows the magnitude of the mercy (רב רחמי) of the Lord, which his grandson translated with τὸ πολὺ ἔλεος αὐτοῦ.¹³² The Greek version praises the magnitude of the compassion of the Lord and forgiveness for those who turn to him:¹³³ “The power of his greatness: who will count it? Who will add telling the detail of his mercies?”¹³⁴ In the Jewish writings from the second temple period recapping Exod 34:6 the emphasis is on “mercy”, the phrase that he punishes is often omitted.¹³⁵ But Eccl 5:4–6 opposes this tendency in his allusion to Exod 34:6:

And do not say, “I sinned, yet what will happen to me? Nothing,” for the Lord is slow to anger (ארך אפים/ μακρόθυμος).¹³⁶ Do not be so confident of forgiveness that you add sin to sin. Do not say, “His mercy is great (רבים רחמי/ὁ οἰκτιρμός αὐτοῦ πολὺς), he will forgive the multitude of my sins”, for both mercy (רחמים/ἔλεος) and wrath are with him, and his anger will rest on sinners.

Let’s return to Rom 5:15–6:2. Is it possible that Paul’s critics feared that his understanding of God’s abundant χάρις allows believers to add sin unto sin? Is this the reason why he asks in Rom 6:1 ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ?¹³⁷ His answer was a clear μὴ | γένοιτο (Rom 6:2). The implication of this is, that Paul discusses the question of the unsurpassed “favour” of God and his gift which leads to justification (Rom 5:17b) in relation to the sin of humanity as part of a *discourse in Judaism* on God’s “enduring mercy” and “goodness” towards endless human sin. Unlike Ecclesiasticus, Paul does not rehearse the tradition on the wrath of God. By using the metaphor of the “favour” of God as benefactor (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ) and the gift through the “favour” (ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι) of Jesus Christ, he stresses the abundance of the “favour” (χάρις) God bestowed freely on all humans through the death

¹³⁰ Hebrew according to Ms A; cf. Beentjes, *Ben Sira in Hebrew*, 23, 46.

¹³¹ Sir 3:20: רבים רחמי אלהים.

¹³² Sir 16:12.

¹³³ Sir 17:29: ὡς μεγάλη ἡ ἐλεημοσύνη τοῦ κυρίου καὶ ἐξήλασμός τοῖς ἐπιστρέφουσιν ἐπ’ αὐτόν.

¹³⁴ Sir 18:5: κρᾶτος μεγαλωσύνης αὐτοῦ τίς ἐξαριθμήσεται; καὶ τίς προσθήσει ἐκδιηγῆσθαι τὰ ἑλὲν αὐτοῦ;

¹³⁵ Cf. *supra* 3.1.

¹³⁶ Hebrew according to Ms C; cf. Beentjes, *Ben Sira in Hebrew*, 131.

¹³⁷ The ἵνα could be either causal or final.

of Christ.¹³⁸ But the notion behind this language is clearly rooted in the Israelite-Jewish tradition of the abundance of God's mercy towards the sinner.

I suppose we have enough evidence to question the Wetter-Harrison thesis: Paul's notion of the χάρις of God has its foundation in this important and influential biblical tradition, and not in the benefactor ideology of the Roman Empire. The latter provides the metaphor in which Paul wraps the Jewish notion of God's ἔλεος. The χάρις terminology is mapped from the domain of the benefactor ideology unto the basic Israelite-Jewish belief that God is merciful and compassionate towards humankind. His abundant mercy is expressed in terms of abounding favour.

3.3. *Paul's Theo-logical Underpinning of a Graeco-Roman Metaphor* (Rom 9–11 and 15:9)

If it is granted that Paul wraps the Jewish notion of God's mercy and compassion in the metaphor of favour, it is surprising that he uses ἐλεεῖν in 9:15 when referring to God's action. We have to clarify why Paul chose to introduce this terminology at this point in the letter. Paul introduces the ἐλεεῖν terminology in Rom 9:14–15 through citing Exod 33:19 from the LXX, stressing that everything depends on God who is "merciful":

For speaking to Moses, he said: I am gracious to those to whom I am gracious (ἐλεήσω ὃν ἄν ἐλεῶ), and I take pity on those on whom I take pity (καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἄν οἰκτίρω). So it is not a matter of what any person wants or what any person does, but only of God having mercy (τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ).

266 Although Paul's use of the verb is clearly dependent of the pre-text from Exod 33:19, his utterance that everything depends on God having | "mercy" alludes to the tradition of "the merciful" (ὁ ἐλεήμων). Recapping the Exodus tradition,¹³⁹ Paul—in juxtaposition to the popular philosophical debate and the practise of the emperors—illustrates in Rom 9:18

¹³⁸ Paul's use of χάρις in Rom 7:25 in the sense of "thanks" and of χαρίζεσθαι in Rom 8:32 in the sense of "to give freely" is slightly out of the scope of this essay.

¹³⁹ Cf. *L.A.B.* 28.5; 39.6, and the seminal essay of J.M.G. Barclay, "'I will have mercy on whom I have mercy': Paul and Other Jews on Mercy at Sinai," *Early Christianity* 1 (2010): 82–106. According to Harrison, Paul, in Rom 9:6–9, 10–13, moves beyond the ethnocentricity of the Jewish notion of "electing grace" ("Paul," 96, 99–101).

that God does not distribute “favour” evenly on everyone. He is free in his choice to show “mercy”, not “favour”, to whomever he wants (ὃν θέλει ἐλεεῖ). When Paul elaborates on God freely bestowing the gift leading to justification (Rom 5:17) the metaphor from the realm of beneficence suffices. To find a solution for the burning issue how God deals with the disobedience of man and particularly the Jewish rejection of the gospel, Paul treasures the Israelite-Jewish belief that God is “merciful”, he shows ἔλεον. To show “mercy” and “compassion” to whoever he chooses is God’s reaction on the disobedience of both gentiles and Jews (Rom 11:30–32). Paul ends his elaborations in a doxology.

Paul repeats his exhortation from Rom 14:1 in 15:7–13,¹⁴⁰ addressing the beloved of God in Rome in their entirety. Those listening to the letter being read out to them should welcome each other (15:7) in the same manner as the Messiah accepted them, Jewish and non-Jewish believers. In his explanatory motivation Paul makes a dual statement, recapping Rom 9–11. Drawing on Rom 9:4–5, Paul is of the opinion (Rom 15:8) that Christ has become a servant of “circumcision” (Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς), he has become a servant to Israel because of God’s truthfulness (ὕπὲρ ἀληθείας θεοῦ), in order to confirm the promises to Abraham, Isaac and Jacob (εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων). Now that Paul has stated that Christ accepted the Jewish believers, he also declares¹⁴¹ in Rom 15:9 that the gentiles praise God because of the “mercy” (ὕπὲρ ἐλέους) he had shown in Christ. Paul thus reintroduces the notions of God’s trustworthiness and his “mercy”, key terms in Rom 9–11. The use of ἔλεος instead of χάρις is most probably also due to the context of the citation from Ps^{LXX} 17:50, especially verse 51: |

267

διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν, κύριε, καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ, μεγαλύνων τὰς σωτηρίας τοῦ βασιλέως αὐτοῦ καὶ ποιῶν ἔλεος τῷ χριστῷ αὐτοῦ, τῷ Δαυιδ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ ἕως αἰῶνος.¹⁴²

¹⁴⁰ There is no need to consider interpolations in this section. For the discussion, cf. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK 6 / 3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982), 104.

¹⁴¹ The infinitive δοξάσαι is directly dependent on λέγω; cf. the alternatives in Cranfield, *Romans II*, 742.

¹⁴² Ps^{LXX} 17:50–51: “Therefore I will acknowledge you among nations, O Lord, and make music to your name, magnifying the acts of deliverance of his king and doing mercy to his anointed, to David and his offspring forever” (transl. NETS).

The choice of the terminology is thus determined by the recourse on what has been written in the Greek translation of the Psalms. This is similar to Rom 9–11 where the citation of Exod 33:19 led to the introduction of the ἔλεος/ἐλεεῖν terminology. Paul seems to have a preference to express God's saving action by means of the χάρις metaphor, but where he follows the LXX, the “biblical” terminology emerges.

3.4. Gal 6:16: A Jewish Benediction?

Apart from the passages discussed thus far and Rom 9:23, the only other instance where Paul uses ἔλεος is in Gal 6:16, which deserves further investigation.¹⁴³ The expectation that “mercy” and “peace” come from the Lord is deeply rooted in Israelite-Jewish tradition (cf. 1 En. 1:8; 5:5–7;¹⁴⁴ 12:6). Who has been deserted by the Lord “has no mercy in his heart and no peace in his body”.¹⁴⁵ The combination ἔλεος ... καὶ εἰρήνη can be explained with reference to the Jewish liturgical tradition. Bultmann, following his teacher Johannes Weiß,¹⁴⁶ suggested in his superb essay on ἔλεος κτλ. in *TWNT*,¹⁴⁷ that the combination of εἰρήνη and ἔλεος in Gal 6:16 follows the “jüdischen Grußformeln” and referred to Tobit and the Psalms of Solomon.

Pss. Sol. 11:9:

τοῦ κυρίου τὸ ἔλεος ἐπὶ τὸν Ἰσραηλ
εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι.¹⁴⁸

Tob (ⲁ) 7:11:

Καὶ ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ εὐοδώσει ὑμᾶς, παιδίον, τὴν νύκτα ταύτην
καὶ ποιῆσαι ἐφ' ὑμᾶς ἔλεος καὶ εἰρήνην.¹⁴⁹ |

Albeit in reversed order, Gal 6:16 is still showing the influence of this original tradition: ἔλεος ... καὶ εἰρήνη. How was this formulaic phrase transmitted? The combination εἰρήνη ... καὶ ἔλεος in Gal 6:16 might

¹⁴³ Cf. the interpretation by J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (BNTC; London: Black, 1993), 343–346.

¹⁴⁴ Cf. 4Q201 (En^a ar) II, 15 f. ([aram.] 1 En. 5:6) for the original מִן[חַ].

¹⁴⁵ *T. Job* 43:11: οὐκ ἔχει ἔλεος ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ οὐδὲ εἰρήνην ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ.

¹⁴⁶ J. Weiß, *Der Erste Korintherbrief* (KEK 5; Göttingen: Vandenhoeck, 1910).

¹⁴⁷ R. Bultmann, “ἔλεος κτλ.,” *TWNT* 2 (1935): 474–483.

¹⁴⁸ Cf. also *Pss. Sol.* 13:12.

¹⁴⁹ Codex Sinaiticus: “May the Lord of heaven, my child, guide and prosper you both this night and grant you mercy and peace.”

indirectly be due to the influence of Aaron’s benediction in Num 6:24–26.¹⁵⁰ In the LXX version the second and third stichoi close with κύριος ... ἐλεήσει σε ... καὶ δώῃ σοι εὐρίνην.

Εὐλογῆσαι σε κύριος καὶ φυλάξαι σε,
ἐπιφάναι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σέ
καὶ ἐλεήσει σε,
ἐπάραι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σέ
καὶ δώῃ σοι εὐρίνην.

Sir 50:22–24, Jubilees, Enoch, the Dead Sea Scrolls, the *‘Amidah*, the *Tosefta* and a late Jewish inscription document the constant influence this benediction had on early Judaic liturgy.

Sir 50:22–24:
Καὶ νῦν εὐλογήσατε τῷ θεῷ πάντων
τῷ μεγάλα ποιοῦντι πάντη,
τὸν ὑψοῦντα ἡμέρας ἡμῶν ἐκ μήτρας
καὶ ποιοῦντα μεθ’ ἡμῶν κατὰ τὸ ἔλεος αὐτοῦ.
δῶῃ ἡμῖν εὐφροσύνην καρδίας
καὶ γενέσθαι εὐρίνην ἐν ἡμέραις ἡμῶν
ἐν Ἰσραὴλ (יהי בשלום בינכם) κατὰ τὰς ἡμέρας
τοῦ αἰῶνος·
ἐμπιστεύσαι μεθ’ ἡμῶν τὸ ἔλεος αὐτοῦ (יְדַחֵק)
καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν λυτρωσάσθω ἡμᾶς.¹⁵¹

According to *Jub.* 22:9 the aged Abraham prays for God’s blessing: “O my God, may your mercy and your peace (*misericordia tua et pax tua*) be upon your servant and upon the seed of his sons ...” The Greek version of 1 *En.* 1:8 states that God will make peace with the righteous and on the elect there will be protection, peace and “mercy” (ἐλεος). The reminiscence to Num 6:24–26 is clear: They shall be blessed and the light of God will shine upon them. According to the community rule the priests will proclaim all of God’s “merciful favours” towards Israel | 269 (כול חסדי רחמים על ישראל). The community confesses its transgressions

¹⁵⁰ Suggested by J.C.T. Otto, “Ueber den apostolischen Segensgruß χάρις ὑμῖν und χάρις ἔλεος εὐρίνη: Eine exegetische Studie,” *JDT* 12 (1867): 678–697, 681, 688. Cf. K. Seybold, *Der aaronitische Segen: Studien zu Numeri 6,22–27* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977).

¹⁵¹ “And now bless the God of all things, him who does great things everywhere, him who exalts our days from the womb, and does with us according to his mercy. May he give us gladness of heart, that there also be peace in our days in Israel according to the days of the age. May he entrust with us his mercy, and in our days let him redeem us!” (transl. *NETS*). Hebrew according to Ms B; cf. Beentjes, *Ben Sira in Hebrew*, 90.

of the law, its sins and appeals to the “mercy” of his (sc. God’s) “favour” (חסדי רחמים).¹⁵² The subsequent blessing of the priests (1QS II, 3–4) recapitulates Num 6:24–26:

May he bless you with everything good
and may he protect you from everything bad.
May he illuminate your heart with the discernment of life
and “favour” you (ויוחנכה) with long lasting knowledge.
May he lift upon you the countenance of his “mercy”
for eternal peace (וישא פני חסדיו לכה לשלום עולמים).

Peace (שלום) is a blessing from God, which presupposes his “mercy” and “favour” (חן) towards transgressors of the law. If he does not show “favour/mercy” (חנן), if he does not forgive, there is no peace.¹⁵³ There are more passages where the Dead Sea Scrolls draw on the tradition of Num 6:24–26, but express the close connection between mercy and peace with רחם¹⁵⁴ and שלום as well as חסד¹⁵⁵ and שלום.

The final blessing of the Babylonian recension of the *Amidah* (19) starts with a phrase which recalls Num 6:24–26: “bring peace, goodness and blessing, grace favour over us and over all Israel, thy people. Bless us our Father, all of us together, with the light of thy face.”¹⁵⁶ It is possible that this form of the prayer influenced the closing line of the text of a 4th century Jewish mosaic inscription from a synagogue in the Syrian Apamea: εὐρίνην καὶ ἔλεος ἐπὶ πᾶν τὸ ἡγιασμένον ὑμῶν πληθὺς.¹⁵⁷ The *Tosefta* states that the priestly benediction through the raising of hands was spoken in the province¹⁵⁸ and a letter from the 4th century Samaritan tradition confirms the widespread and enduring provenance and stability of the שלום and רחם blessing.¹⁵⁹ It is often

¹⁵² Cf. 1QS I, 22.

¹⁵³ Cf. 1QS II, 7–9; 4Q257 (papS^c) II, 5–6; 4Q201 (En^a ar) II, 14–16. Cf. 3 Macc 2:19–20: Ἀπάλειψον τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ διασκέδασον τὰς ἀμβλακίας ἡμῶν καὶ ἐπίφανον τὸ ἔλεός σου κατὰ τὴν ὥραν ταύτην. ταχὺ προκαταλαβέτωσαν οἱ οἰκτιρμοὶ σου, καὶ δὸς αἰνέσεις ἐν τῷ στόματι τῶν καταπεπτωκότων καὶ συντετριμμένων τὰς ψυχὰς ποιήσας ἡμῖν εὐρίνην.

¹⁵⁴ Cf. 1QH^a V, 11; 4Q405 (ShirShabb^f) 3 II, 14–18; 11Q17 (ShirShabb^f) X, 3–4.

¹⁵⁵ Cf. 1Q33 (M) XII, 3; 1QH^a V, 11, 23; 4Q405 (ShirShabb^f) 3 II, 14–18.

¹⁵⁶ On the *Amidah*, cf. U. Kellermann, *Das Achtzehn-Bitten-Gebet: jüdischer Glaube in neutestamentlicher Zeit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007).

¹⁵⁷ Syr54 in *Inscriptiones Judaicae Orientis, Vol. III: Syria and Cyprus* (ed. D. Noy and H. Bloedhorn; TSAJ 102; Tübingen: Mohr, 2004) (CIJ II 804).

¹⁵⁸ Cf. *t. Soṭah* VII, 8.

¹⁵⁹ Cf. the wish for blessing in Joshua’s letter to the Canaanite king Shobhach “Upon me and my people be peace and mercy!” in the Shobhach legend; text and transl. cf. J. MacDonald, *The Samaritan Chronicle* (BZAW 107; Berlin: de Gruyter, 1969), 107.

followed by the | warning that the absence of “mercy” and “peace” (ἐλεος καὶ εἰρήνη) leads to utter destruction.¹⁶⁰ 270

It might be that as in the case of Rom 4:17, an early form of the ^c*Amidah* influenced the way Paul chose to express himself in Gal 6:16.¹⁶¹ If he draws on a Jewish benediction in Gal 6:16, why does Paul use the χάρις terminology instead of ἐλεος in the salutation and final greetings of his letters? Why does he introduce the notion of the ἐλεος that God bestows, apart from Gal 6:16, only in Romans and there only in connection with citations from the LXX? Why did Paul opt for χάρις as encapsulating term and not for ἐλεος?

Before answering these questions, some clarification on the meaning of ἐλεος is needed. At this stage it is preferable to gloss ἐλεος with “pity”. This is the unmarked meaning of the word as a glance in the lexica and in the writings of e.g. Philo, Josephus, Dio Chrysostom and Polybius proves.¹⁶²

4. “Pity” and the Greeks: An Ambivalent Human Emotion

Since Homeric tradition the Greek gods were depicted in an anthropomorphic style, able to show such natural emotions like “pity” (ἐλεος) and sorrow which cause one to be moved, to lament and cry for the terrible fate of human beings.¹⁶³ Classical Greek tragedy promoted “pity” with the victims of divine terrors. Humans should not be hard and indifferent towards the suffering of others. “Most men will confess that they are compassionate”.¹⁶⁴ Generally though, in Graeco-Roman times Greek ethic did not relate ἐλεος to the divine.¹⁶⁵ | 271

¹⁶⁰ Cf. *ibid.* and 1 En. 5:5–6; 12:6; *Pr. Man.* (apud Apos. Con.) 2.22.12, 14.

¹⁶¹ The connection has been suggested by Str-B 3.579 and has been approved by many commentators.

¹⁶² Cf. LSJ, s.v.; Bultmann, “ἐλεος”; Spicq, 1.471–472; Philo e.g. *Post.* 9; *Spec.* 2.96, 115; 2.4; *Virt.* 114, 144; *Mut.* 40; *Somn.* 1.95; *Ios.* 25; *Mos.* 1.15, 45; *QE* 2.10; Josephus *passim*; Dio Chrysostom *Or.* 4.124; 8.28, 33; 11.28; 13.5, 20; 15.10; 17.7; 31.25; 37.36; 80.7. For Polybios, cf. A. Mauersberger, *Polybios-Lexicon* (Berlin: Akademie Verlag, 1956), 752.

¹⁶³ Cf. Burkert, *Mitleidsbegriff*; A. Paul, *Die Barmherzigkeit der Götter im griechischen Epos* (Wien: Notring, 1969).

¹⁶⁴ Epictetus *Diatr.* 2.21.3; cf. 21.5.

¹⁶⁵ Cf. W. Schwer, “Barmherzigkeit,” *RAC* 1 (1950): 1200–1207, esp. 1203–1204. The philanthropical Athenians dedicated an altar to Ἐλεος in the 2nd century BCE, but this exception proves the rule; cf. O. Waser, “Eleos,” *PRE* 5 (1905): 2319–2321.

Long before and after Paul's time, ἔλεος was regarded as a human emotion (πάθος)¹⁶⁶ or distress of the mind (λύπη).¹⁶⁷ Ἐλεος μὲν οὖν ἐστὶ λύπη ἐπ' ἄλλοτρίοις κακοῖς ἀναξίως πάσχοντος ἐκείνου.¹⁶⁸ Ἐλεος was seen as an emotional event within humans, evoked by the suffering of a fellow human, causing them "to pity" those who suffer severely.¹⁶⁹ Plato and Socrates did not regard "pity" and the emotional upheaval associated with ἔλεος as a virtue¹⁷⁰ and for the Stoics, although a noble feeling, "pity" was unbecoming for wise persons. They should keep themselves free from passions. Zeno said: "Even the wise man's mind will keep its scar long after the wound has healed."¹⁷¹ The Stoics also rejected "to be pitied" for the wrong reasons,¹⁷² and stressed the unpredictability of feelings. The misfortune of a suffering person evokes "pity", the fortune of another leads to invidious feelings in the same person.¹⁷³ "Pity" belongs to unpleasant emotions like envy, zeal, rivalry, sorrow, annoyance, grief, distress and confusion.¹⁷⁴ Ἐλεον δὲ λύπην ἐπὶ τῷ δοκοῦντι ἀναξίως κακοπαθεῖν.¹⁷⁵ "Pity" (*misericordia*) is the feeling evoked by the unjust misfortune of others,¹⁷⁶ it is "the sorrow of the mind brought about by the sight of distress of others, or sadness caused by the ills of the others which it believes to come undeservedly."¹⁷⁷ The action of the wise should

¹⁶⁶ Cf. Aristotle *Eth. nic.* 1105b 21.

¹⁶⁷ Cf. also Aristotle, *Rhet.* 1385b 13; Zenon, *SVF* 3.394 (Long/Sedley 65E7); Epictetus *Diatr.* 2.17.26; 3.22.13; 24.43; Cicero *Tusc.* 3.83 (*SVF* 3.419); 4.16 (*SVF* 3.415); Nemesius *De natura hominis* 18 (*SVF* 3.416).

¹⁶⁸ (Pseudo-)Andronicus *De passionibus* 1.2.1 (= *SVF* 3.414).

¹⁶⁹ Cf. Aristotle *Rhet.* 1385b–1386b, 1389b, 1390. On *Poet.* 13.1452–1453a, see W. Schadewaldt, "Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes," *Hermes* 83 (1955): 129–171, and the reaction of M. Pohlenz, "Furcht und Mitleid? Ein Nachwort," *Hermes* 84 (1956): 49–74.

¹⁷⁰ Cf. Plato *Resp.* 387d; *Phaedr.* 58e–59a, 117e.

¹⁷¹ *Apud* Seneca, *Ira* 1.16.7 (*SVF* 1.215).

¹⁷² Cf. Epictetus *Diatr.* 4.6.1–4; Plutarch *Tranq. an.* 7.11 (*Mor.* 468d).

¹⁷³ Cf. Dionysius Heracleota *apud* Cicero *Tusc.* 3.21 (*SVF* 3.434).

¹⁷⁴ Diogenes Laertius *Vitae* 7.111 (*SVF* 3.412): Καὶ τὴν μὲν λύπην εἶναι συστολήν ἄλογον· εἶδη δ' αὐτῆς ἔλεον, φθόνον, ζῆλον, ζηλοτυπίαν, ἄχθος, ἐνόχλησιν, ἄνιαν, ὀδύνην, σύγχυσιν. Sometimes grief (πένθος) is added; cf. *SVF* 3.413 (Stobaeus *Anthologii* 90.7). See also the references n. 165.

¹⁷⁵ Stobaeus *Anthologii* 2.7.10c (*SVF* 3.413).

¹⁷⁶ Cf. Cicero *Tusc.* 4.18 (*SVF* 3.415).

¹⁷⁷ Seneca, *Clem.* 2.5.4: [*Misericordia*] *est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem aut tristitia ex alienis malis contracta, quae accidere immerentibus credit* (transl. LCL).

not be driven by ἔλεος, they ought not act out of distress.¹⁷⁸ While others call a pitiful man | good, Seneca regarded *misericordia* as “a weakness of the mind”¹⁷⁹ which good men should avoid, “for it is the falling of a weak nature that succumbs to the sight of other’s ills.”¹⁸⁰ Seneca thus strictly distinguished mercy (*clementia*) from “pity” (*misericordia*).¹⁸¹ Sorrow blunts the mind. For him and for Cicero the benefit of “pity” appears when those in distress are helped rather than pitied.¹⁸² “Pity” brings mental suffering, but the own tears do not relieve the tears of those who suffer. The wise person rather helps.¹⁸³

What Seneca called *clementia*, the Greeks referred to with ἐπιείκεια.¹⁸⁴ Paul uses the word once (2 Cor 10:1). Ἐλεος which designates “pity” with those in distress and suffering is rarely used by him. Given Paul’s affinity to Stoic mode of expression, it is possible that he deliberately avoided introducing the ἔλεος terminology. This however is the term the translators of the LXX preferred when translating רַחֵם. When translating רָחַם the verb ἐλεεῖν was favoured. Paul uses this verb only in connection with the LXX. There it often renders רַחֵם and sometimes a form of רַחֵם or of רָחַם. Our lexicographers accordingly gloss ἔλεος not only with “pity” but also with “mercy” and “compassion”.¹⁸⁵ Nevertheless, in the light of contemporary usage of the Greek words χάρις (favour) and ἔλεος (pity), Paul most probably regarded the ἔλεος terminology as misleading when designating the underlying motive of God’s saving action towards mankind. Its negative connotations in Greek are overwhelming and its peculiar use by the translators of the LXX would not be familiar to non-Jews.¹⁸⁶ Paul thus deviated from the LXX terminology and opted for the χάρις metaphor.

¹⁷⁸ On this see Bultmann, “ἔλεος,” 475, and R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation: The Gifford Lectures* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 389–391, esp. n. 37.

¹⁷⁹ [*Misericordia*] *vitium est animorum* (Seneca *Clem.* 2.6.4; transl. LCL).

¹⁸⁰ *Est enim vitium pusilli animi ad speciem alienorum malorum succidentis* (Seneca *Clem.* 2.5.1; transl. LCL).

¹⁸¹ Cf. Seneca *Clem.* 2.4.5; 6.3–4.

¹⁸² Cf. Cicero *Tusc.* 4.56; Seneca *Clem.* 2.6.3–4.

¹⁸³ Cf. Seneca *Clem.* 2.6.2–4.

¹⁸⁴ On this cf. M.C. Nussbaum, “Equity and Mercy,” in *Philosophy and Public Affairs* 22 (1993): 83–125, esp. 97–105.

¹⁸⁵ Cf. LSJ, s.v.; BDAG, s.v., and GELS, s.v.: “pity, mercy, compassion”.

¹⁸⁶ Spicq, 1.473, comments on the LXX usage of ἔλεος: “With the LXX, we enter an entirely new world”. He justly calls ἐλεεῖν and ἔλεος “translation Greek” which reflects the content of the Hebrew original.

He first introduced it in the salutation and final greetings of his first letter transmitted to us, greeting the Thessalonians initially with χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη. It would not have been suitable to address Greek hearers with “pity to you and peace”. He thus replaces ἔλεος with χάρις.¹⁸⁷ In the
 273 salutations of his subsequent letters Paul expands this | phrase, adhering to the χάρις and εἰρήνη terminology. The fact that the choice for χάρις dates back to the salutation of Paul’s first letter, urges us to revisit the topic of the salutations in his letters.¹⁸⁸ Recently the hypothesis that traditional liturgical formulae influenced Paul’s use of χάρις in the salutation of his letters has been reiterated.¹⁸⁹ This is an alley worth exploring.

5. By Way of Salutation: From God’s “Eleos” to His “Charis”

The combination of ἔλεος with εἰρήνη—almost always in this order, but in the benediction in Gal 6:16 εἰρήνη with ἔλεος—leads our further investigation. Various translations render Gal 6:16 correctly with “peace and mercy”. We are all more familiar with the combination “grace and peace” in the formula χάρις . . . καὶ εἰρήνη that appears in the salutation in Paul’s letters.¹⁹⁰ It has been argued that the occurrence of χάρις in the salutation replaces¹⁹¹ the common Greek χαίρειν.¹⁹² There is ample reason to doubt this hypothesis.¹⁹³ Why do we have a combined formula, χάρις καὶ εἰρήνη? The common salutation of a Jewish letter does not have the combination of “grace” and peace. Jewish letters contemporary to Paul only use *šālōm*, or Aramaic *šēlām*, as salutation. It is occasion-

¹⁸⁷ See also U. Heckel, *Der Segen im Neuen Testament* (WUNT 150; Tübingen: Mohr, 2002), 281–288, esp. 282.

¹⁸⁸ See also S. Eastman, “Israel and Divine Mercy in Galatians and Romans,” paper held at the conference on “Römer 9–11 im Spannungsfeld zwischen ‘New Perspective on Paul’ und christlich-jüdischem Gespräch,” May 1–4, 2008 in Göttingen.

¹⁸⁹ Rom 16:20, 24; 1 Cor 16:23; 2 Cor 13:13; Gal 6:18; 1 Thess 5:28; Phil 4:23; Phlm 25. Cf. O. Knoch, “Gnade,” *RAC* 11 (1981): 351–359, esp. 352. The hypothesis goes back to Otto, “Segensgruß”.

¹⁹⁰ Cf. 1 Thess 1:1; Gal 1:3; 1 Cor 1:3; 2 Cor 1:2; Phlm 3; Rom 1:7; Phil 1:2.

¹⁹¹ H. Lietzmann, *Römer*, 22, merely raised this possibility as a question. He regards the introduction of χάρις in the salutations a new creation by Paul.

¹⁹² Cf. in the NT Acts 15:23; 23:23; Jas 1:1; a form prevalent in Hellenistic Jewish letters (1 Macc *passim*; 2 Macc *passim*; *Let. Aris.* 41).

¹⁹³ Cf. F. Schnider and W. Stenger, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS 11; Leiden: Brill, 1987), 25; H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament* (Paderborn: Schöningh, 1998), 43–44; M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments* (Paderborn: Schöningh, 2001), 122.

ally rendered in Greek manner with χαίρειν.¹⁹⁴ It can however also be translated by εἰρήνη.¹⁹⁵ Some Jewish letters from the early Roman period follow the ordinary custom of greeting one another with *šālōm* or Aramaic *šēlām*.¹⁹⁶ The fictional letters to James in the Pseudo- | Clementines use εἰρήνη.¹⁹⁷ We leave the twofold nominal sentence, which is quite atypical for the salutation in Greek letters, aside. From the tradition of Jewish epistolography, one would have expected εἰρήνη as salutation, from the Greek tradition rather the common χαίρειν. Paul innovatively replaces the Greek χαίρειν with χάρις,¹⁹⁸ but this does not explain the sentence structure and the occurrence of εἰρήνη in his salutations. He replaces the usual wish for good health by adding εἰρήνη to χάρις. Both, “favour” and “peace”, are from God. By reformulating the greeting and the wish for good health, Paul deviates from common epistolographic tradition. The latter does not provide an explanation for the origin of the combination of χάρις and εἰρήνη in the salutations of the Pauline letters. 274

Here Gal 6:16 might help us further. As in the case of the salutations, this combination of εἰρήνη and ἔλεος seems to have formulaic character. Several years ago Rudolf Bultmann, in his entry on ἔλεος κτλ. in *TWNT*, drew our attention to the combination of “mercy and peace” in the salutation of a letter in the Syriac Apocalypse of Baruch (2 Bar. 78:2 *rahm ’āp slāmā*).¹⁹⁹ In accordance with 2 Bar. 78:2 the Jewish-Christian author of the letter of Jude (Jude 1:2) wrote ἔλεος instead of χάρις in its salutation: ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθεῖη.²⁰⁰

¹⁹⁴ Cf. Ezra 4:17 and 1 Esd 6:7.

¹⁹⁵ Cf. Ezra 5:7; Dan 3:13 [LXX 4:37c; θ’ 4:1]; 6:26.

¹⁹⁶ Cf. the letters from Masada (yMS 554; yMS 556 in K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* [2 vols.; Göttingen: Vandenhoeck, 2004], 2.281–282) and the letters of Simon bar Kosiba (ySK 1; ySK 10 and 11 *ibid.*, 2.284, 286–287).

¹⁹⁷ *Ep. Petri ad Jacobum* 1:1: Πέτρος Ἰακώβω τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἀγίας ἐκκλησίας. ὑπὸ τοῦ τῶν ὄλων πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν εἰρήνῃ πάντοτε. *Ep. Clementis ad Jacobum* 1:1: Κλήμης Ἰακώβω τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῇ θεοῦ προνοίᾳ ἰδρυθείσας καλῶς, σὺν τε πρεσβυτέροις καὶ διακόνις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀδελφοῖς. εἰρήνῃ εἴη πάντοτε. The combination of χαίρειν with peace (e.g. χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν in 2 Macc 1:10) is a conflation of the Hebrew and Greek usage.

¹⁹⁸ Cf. J.L. White, “Ancient Greek Letters,” in *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres* (ed. D.E. Aune; Atlanta: Scholars, 1988), 98.

¹⁹⁹ Cf. I. Taatz, *Frühjüdische Briefe: Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums* (NTOA 16; Göttingen: Vandenhoeck, 1991), 106.

²⁰⁰ Cf. Euseb *Hist. eccl.* 4.15.3.

The occurrence of χάρις instead of ἔλεος in the Pauline letters seems to be a genuine Pauline usage. There is enough reason to suspect that the first Christian generations used alternative terminology. The Pastorals have both terms, as if they added the Pauline usage of χάρις to the usual ἔλεος and εἰρήνη: Τιμοθέω γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει, χάρις ἔλεος εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν | (1 Tim 1:2; cf. 2 Tim 1:2). Second John similarly wishes the addressees χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς (2 John 1:3).²⁰¹ First Clement, who was familiar with the Corinthian correspondence, follows Paul: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ παντοκράτορος θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη. Ignatius closes his letter to the Smyrneans with χάρις ὑμῖν, ἔλεος, εἰρήνη, ὑπομονὴ διὰ παντός. Polykarp on the other hand writes to the Philippians:²⁰² ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ θεοῦ παντοκράτορος καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πληθυνθείη. In early Christian letters the phrase ἔλεος ... καὶ εἰρήνη was used alternately to the version with χάρις.²⁰³ To conclude our short overview: from Gal 6:16 till Polykarp we find the formulaic combination of ἔλεος ... καὶ εἰρήνη next to χάρις ... καὶ εἰρήνη.

As we illustrated, the formula with ἔλεος is rooted in Jewish liturgical tradition. There is good reason to reconsider *Ernst Lohmeyer's* hypothesis that the letter salutation χάρις/ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ reflects the influence of Jewish tradition on the *praescriptio* of early Christian letters. The thesis has to be modified, however. It is more than a “Segenswunsch”. It is more likely that a short form of the liturgical benediction in the tradition of Num 6:24–26 was used as opening address to the auditors. The arguments in the reply of Gerhard Friedrich²⁰⁴ on Lohmeyer's article do not really counter the original arguments put forward by Johann Carl Theodor Otto almost a century and a half ago.²⁰⁵ One needn't take Lohmeyer's view and refer

²⁰¹ Cf. Wis 3:9; 4:15; Sir 12:3.

²⁰² *Mart. Pol.* wishes the addressees in Philomelion: ἔλεος εἰρήνη καὶ ἀγάπη θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη.

²⁰³ Cf. Otto, “Segensgruß”. But this does not imply that there is no material difference between χάρις and ἔλεος—cf. however, E. Lohmeyer, “Probleme paulinischer Theologie,” *ZNW* 26 (1927): 158–173, esp. 161, 163.

²⁰⁴ G. Friedrich, “Lohmeyers These über das paulinische Briefpräskript kritisch beleuchtet” (1954), in *Auf das Wort kommt es an* (Göttingen: Vandenhoeck, 1978), 103–106.

²⁰⁵ Cf. Lohmeyer, “Probleme,” 162.

to early Christian worship as the possible “Sitz im Leben” of the said liturgical formula. It is beyond doubt that at the time Paul wrote his letters, Num 6:24–26 already had great influence on Jewish religious tradition. This influence continued after Paul, as numerous Jewish examples and the Christian letters of Jude and Polykarp illustrate. Paul’s way of describing the origin of his apostleship furnishes further proof for an interchange between the χάρις and ἔλεος terminology. Albeit that Paul, the apostle sent out by God, expresses his mediating function in several images,²⁰⁶ he firmly maintains that his apostleship is rooted in God’s “mercy” or “favour”. Paul’s terminology fluctuates. God has been “merciful” towards him (ἐλεηθῆναι), he has granted him “favour” (τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν). Paul thus expresses God’s action to entrust him with the task to proclaim the gospel not only by means of the χάρις but also in the ἐλεεῖν terminology.²⁰⁷ The substitution of ἔλεος with χάρις in the salutation of his letters should be viewed against this background. The same God, the Father, who grants his χάρις, is the one who showed his “mercy” (ἐλεεῖν) towards Paul.

²⁰⁶ Cf. C. Gerber, *Paulus und seine Kinder: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (BZNW 136; Berlin: de Gruyter, 2006).

²⁰⁷ A few examples will suffice. According to 2 Cor 4:1 Paul has the function to mediate the new covenant, according to the “mercy” shown to him (ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην, καθὼς ἡλεήθημεν). In 1 Cor 7:25 he gives his reliable advice as a person who has been granted and still has the Lord’s “mercy” to be trustworthy (γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἡλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι). God was “merciful” towards Paul, who persecuted the congregations and tried to destroy them. He reconciled Paul to him and changed him into his messenger of peace. Paul is an apostle by God’s χάρις. He called Paul (1 Cor 15:10; Gal 1:15). Through the Lord Jesus Christ he received the χάριν to be the emissary to the gentiles (cf. the Hendiadion of χάρις καὶ ἀποστολή in Rom 1:5). According to the χάρις given by God he laid the foundations of the Corinthian congregation like a wise architect (1 Cor 3:10). He wrote the letter to the Romans because of the χάρις given to him by God to be the servant (λειτουργός) of Jesus Christ amongst the nations (Rom 15:15–16). Even the pillars of the congregation in Jerusalem acknowledged the “favour” God has bestowed upon Paul (τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι—Gal 2:9). As a matter of fact, Paul alternates between the phrases τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι and ἡλεήθημεν when referring to his being commissioned as apostle. On the topic, see J.M.G. Barclay, “By the Grace of God I am what I am: Grace and Agency in Philo and Paul,” in *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment* (ed. J.M.G. Barclay and S.J. Gathercole; London: T&T Clark, 2006), 140–157, 151–156.

6. *The Father of All Compassion as Benefactor: The
Theo-logical Cornerstone of Paul's Interpretation of the Cross*

Paul inherited the tradition that Christ died “for our sins” (1 Cor 15:3), or that he was delivered “concerning our sins” (Rom 4:25). In the letter to the Romans, he developed the interpretation of the death on the cross in a threefold manner. In the first instance he *personalised* the tradition. Christ died for persons (Rom 5:6–8); God gave his Son for all of us (Rom 8:32). Secondly he *universalised* the tradition. Christ died for us “when we still were sinners”, he thus died “for the ungodly”, i.e. 277 “for all”. Thirdly, the death is an expression of *love*. Albeit that love is | central to the Graeco-Roman notion to “die for someone” or “to give a child up for someone”,²⁰⁸ Paul could use such metaphoric language, because he stood firmly in the Jewish tradition that the abundance of God’s mercy and compassion towards the disobedient outweighs their sins. Language used to praise imperial beneficence was mapped unto traditional Israelite-Jewish belief. From his choice of terminology it is clear that Paul enfoldes the Jewish notion of God’s mercy and compassion in the imperial metaphor of favour. Paul clearly uses terminology like χάρις and δωρεά which confirms that he used the language of benefaction to communicate with his auditors. In this, there is no reason to contest the basic argument of Harrison. The point is however, that the metaphor of benefaction serves Paul to express his Jewish belief in the abundant mercy of the God of all compassion. This applies to Rom 2:4; 3:26; 5:15–21; 9–11 and 12:1. Likewise, it is the Father of all mercies (2 Cor 1:3) who grants his χάρις freely. As is usual in metaphorical mapping from one domain to another, Paul chose the metaphor of favour for the benefit of his audience. But this should not lead us to overlook the signals in his letters that the theological base of his language of grace lies in the Jewish trust in the abundance of God’s mercy. On the other hand, it is fundamental that Paul stresses the abounding favour of God towards many (Rom 5:12, 16), including the uncircumcised in the mercy God bestows on his elected (Rom 11:32).

²⁰⁸ Cf. C. Eschner, “Die Hingabe des einzigen Sohnes für uns alle: Zur Wiederaufnahme des Sterben ‘für’-Motivs aus Röm 5,6–8 in Röm 8,32,” in *The Letter to the Romans* (ed. U. Schnelle; BETL 226; Leuven: Peeters, 2009), 659–678.

CHAPTER ELEVEN

“FOR IN HOPE WE WERE SAVED”: DISCERNING TIME IN PAUL’S LETTER TO THE ROMANS*

1. *Introduction*

Paul’s utterance “for in hope we were saved” juxtaposes hope, which relates to the future, with salvation of those in Christ. Salvation is taken in Rom 8:24a as a whole, from the beginning to the end. Initially the complicated relationship between past, presence and future is treated as part of Paul’s “eschatology” or “apocalyptic” theology. It is notable however, that whilst J. Christiaan Beker (1980) still followed Ernst Käsemann (1964) and depicted Paul’s Gospel as “Apocalyptic Theology”, most major presenters of Paul’s Gospel refrained from subsuming his utterances on future expectations under the term “eschatology” as Schweitzer did.¹ Neither Lutheran scholars—even as far apart as Rudolf Bultmann (1958/1984) and Leonhard Goppelt (1976)—, nor Catholics like Joachim Gnilka (1996) chose to present “eschatology” or an aspect thereof as a central part of the Pauline message.² Those who wrote a section on Paul’s expectation for the future avoid the notion “eschatology”. Hans Conzelmann (1967/1992) e.g. explains the relation between the future, the present and the past in Paul’s thoughts under the heading “Hoffnung”. Ed P. Sanders (1991) starts his presentation of Paul’s thoughts with a chapter on “The return of the Lord and the resurrection of the dead”, whereas Jürgen Becker (1989/1992) ends his sketch of Paul’s thought with “Die Zukunft des Glaubens als Hoffnung auf den Herrn”,

* References to articles included in this volume are indicated as follows: (→ ch. in this volume).

¹ Cf. Schweitzer 1930: “IV. Die eschatologische Lehre von der Erlösung”, “V. Die Probleme der Eschatologie Pauli”. Bornkamm 1983, added “eschatology and ethics” in brackets to his depiction of “future and present” in Paul’s message and theology. There has been a tendency to conclude more dogmatic treatments of Paul’s theology with a chapter on his “eschatology”; cf. Whiteley 1964; Ladd 1974. For recent treatments of Paul’s “eschatology”, cf. Dunn 1998, 461–498 (“The eschatological tension”); Schnelle 2003, 667–691 (“Eschatologie: Erwartung und Erinnerung”); Holtz 2007, *passim*.

² This also applies to Schlier 1978.

Ian Howard Marshall does so with “The future of God and his people” (2004, 459–460). Ferdinand Hahn (2002) concludes his exposition of the Pauline Gospel as “Zeugnis der Hoffnung”.

Due to lack of clarification on the extension of both expressions,³ we will refrain from using the umbrella terms “apocalyptic”⁴ and “eschatology”⁵ in this essay. We rather ask, which are the leading assumptions, beliefs and opinions Paul expresses on the past, present and future in his letter to the Romans?⁶ Keeping in mind the line of thought Paul himself develops in the letter the reader is asked to follow our (re-)construction of its utterances regarding time. Keeping to Paul’s expressions, we refrain from presenting the diversity of traditions behind his terminology, conceptions and metaphors. This would have required a monograph. The aim of this essay is thus limited, and it is not intended to sketch Paul’s worldview⁷ or alleged conception of history.⁸ It merely asks how Paul defines the future including its relation to the past and present situation of mankind with special focus on those who trust, believe in the Gospel. We could apprehend Paul’s conception of time as progressing through three stages: His present proclamation of the gospel as message of salvation and condemnation; human future in the light of the gospel; baptism as defining moment for those who had put their trust in the gospel and the hope of those believers who were baptised into Christ.

³ Cf. the discussion in Delling 1970, 57–68, and Esler 2003, 249–252.

⁴ Since ἀποκαλύπτειν and ἀποκάλυψις are Greek expressions used by Paul in Romans (Rom 1:17–18; 2:5; 8:18–19; 16:25), I will refrain from using it in any other sense than the sense it has when used by Paul; i.e.: “reveal, disclose, bring to light, make fully known”. Both terms are part of the same semantic field (see LN, 28.28 ff.). The modern term “apocalypse” should be reserved to refer to a document belonging to a corpus of literature and “apocalyptic” to the conceptual content of such apocalypses (as it was in fact introduced in German by Lücke from 1829 onwards). We refrain from using both notions in this essay although, until recently (cf. Wolter 2005) “apocalyptic” was extremely popular in Pauline studies (cf. Käsemann 1964; Baumgarten 1975, and Schade 1981).

⁵ This meta-term is a neologism, which originated as a descriptive in seventeenth century protestant dogmatic theology, summarising doctrine on the last things. The term goes back to Philipp Heinrich Friedlieb (cf. Hjelde 1987, 37). Paul’s use of ἔσχατος is confined to First Corinthians, whereby the adjective itself does not entail a temporal sense (cf. 1 Cor 4:9). It is only the context which allows the reader to perceive death as the “last” enemy (e.g. 1 Cor 15:26) and the trumpet as the “final” one (cf. 1 Cor 15:52).

⁶ On the addressees of the letter to the Romans, cf. du Toit 2007, 203–218.

⁷ For a discussion on this, cf. Baumgarten 1975.

⁸ On this, see Luz 1968, who extensively treats the future of Israel (Rom 9–11).

In the letter to the Romans, the present is determined in a twofold way (2.): The proclamation of God’s good news positively qualifies the present as time of salvation (2.1.), the revelation of his expected “wrath” and “righteous verdict” qualifies the present human action negatively (2.2.). Human future is divided (3.) between condemnation of the sinners (3.1.) and the redemption of the believers (3.2.). For Paul, future salvation is irrevocably tied up with the death and resurrection of Christ, who determines the past, present and future of believers. An explication of the relationship between the past, present and future of those “in Christ” viz. “the believers” (4.) opens the possibility to explore the relationship between views about the end and baptism (4.1.), hope (4.2.), Israel (4.3.) and finally the ethos (4.4.) the letter propagates.

2. *The Present Determined by Revelation*

If we resort to a division of time into past, present and future it is important to realise that the way in which these three fundamental categories are related to each other is rooted in individual experience⁹ within a specific culture. There is no general ancient Mediterranean or New Testament conception of time which can serve as grid to structure Paul’s thought.¹⁰ But since in Greek the future tense does indicate time and there are Greek adverbs and other expressions denoting time, a scrutiny of Paul’s expressions might lead us the way to trace the manner in which he portrays the present experience in the light of firstly those past events which still mark, and secondly those forthcoming events which will determine human life.¹¹ The central role of Christ’s death and resurrection in our sketch of Paul’s perception of what is to come will become apparent.

2.1. *The Present as Time of God’s Favour*

As a Hellenized Jew, Paul shares the Greek view that God’s power is everlasting (ἀίδιος—Rom 1:20)¹² and from the LXX he learnt that God is

⁹ Cf. Conzelmann 1967/1992, 207.

¹⁰ This seems to be the danger in the approach of Strecker (1999, 220) who extends Malina’s theory on “ancient Mediterranean time” (1989) utilising V. Turner’s ritual theory.

¹¹ Cf. the seminal work of Delling (1970).

¹² Cf. to ἀίδιος, Philo *Ios.* 265; *Spec.* 1.20, 28; 2.166; 4.73; *Decal.* 41, 60, 64; *Plant.* 89; *Virt.* 205; *Sib. Or.* 3.17; 5.66, 427.

eternal (αἰώνιος—16:25).¹³ Accordingly, Paul praises God without end (1:25; 9:5; 11:36). The question arises however, how God, eternal and everlasting, acts in time.

Paul clearly regards the proclamation of God's good news as a decisive event structuring time in "before" and "after". In the past, God promised his Gospel beforehand (προεπηγγείλατο) "through his prophets in the holy scriptures" (Rom 1:2). What is written in the law and the prophets was not only for that time, put for the present (cf. 4:23–24). Whatever was written in former days was written for present instruction. The scriptures encourage Paul and his readers, give them hope (cf. 15:4). Presently, Paul is proud to proclaim this promised good news (1:16). Through the Gospel the action through which God justifies humans, his righteousness is revealed (ἀποκαλύπτεται—1:17). In the past, the righteousness of God was attested by the law and the prophets, "now" (νυνὶ) it has been disclosed (πεφανέρωται—3:21). What has become known? In the present time (ἐν τῷ νῦν καιρῷ) God proves that he himself is righteous and that he justifies the one who has faith in Jesus (3:26). The proclamation of the good news thus marks a decisive shift in time, between "previously" and "now". To put it in the words of 2 Cor 6:2, "now", that the Gospel is proclaimed "is the time of God's favour, now is the day of salvation." This good news is about God's Son. Paul uses traditional formulaic language to introduce the Son in a very specific way. He, Jesus Christ, the Lord of Paul and the Romans, has been installed as the Son of God since¹⁴ the resurrection from the dead (1:4). As we will see, the resurrection of the Son determines the future decisively. After this fundamentally positive qualification of the present as time of salvation and the prospect of future salvation, Paul turns to the negative qualification of time in the first part of the body of the letter to the Romans.

2.2. *The Coming Day of Wrath and the Revelation of God's Righteous Verdict*

For the present context, it will suffice to trace Paul's view on God's future judgement in the letter to the Romans.¹⁵ In Rom 1:18 the revelation of

¹³ Cf. Sasse 1933, 200–201, 208.

¹⁴ The ἐκ can be understood either temporally as "since the resurrection" or as stating the reason for, "due to the resurrection"; cf. the discussion in Cranfield 1975, 62.

¹⁵ Initial studies took for granted that Paul shared in a common and unitary Jewish conception of judgement in all his letters and approached his view on final judgement presupposing its interrelatedness with his views on justification. Whoever is justified in

God’s wrath¹⁶ as a punitive action is introduced parallel to the revelation of his justification in verse 17. Unlike the δικαιοσύνη θεοῦ, which is revealed through the Gospel, the ὀργή θεοῦ is revealed from heaven, no one can escape his punishment. From 1:18 on Paul introduces the notions of the wrath of God and the day of his judgement as a backdrop for the exposition of the liberating, ransoming effect of the death of Christ developed from 3:21 onwards (cf. Konradt 2003, 497–498, 514).

Albeit that in 1:18–32 Paul focuses on the effect of God’s wrath within current human experience, in 2:1–16 he moves to final judgement at the end of time, expressing it in Jewish metaphors. With the expression “day of wrath” (ἡμέρα ὀργῆς) in 2:5 Paul resounds prophetic tradition (cf. Zech 1:15, 18; 2:1; Isa 13:9), focusing on the fact that the verdict will be from God himself (Wendebourg 2003, 199–200). The day of his wrath will reveal his δικαιοκρασία, that he will judge Jews and gentiles alike, but fairly (cf. Hos^{LXX} 6:5; *T. Levi* 3:2; 15:2), and according to the same criteria.

Paul also takes up the common early Jewish notion (cf. the οἶδαμεν in 2:2) that in future God will judge all humans according to their deeds (cf. Froitzheim 1979, 9–14; Reiser 1990, 1–152). God’s judgement will be universal: “For we will all stand before the judgement seat of God” (14:10). Paul explains the notion of the universal judgement in 2:1–16 in forensic terms (cf. du Toit 2007, 259–263). It is not that God is unjust and inflicts wrath upon humankind (3:5), his verdict corresponds to the actions of men and women. God’s verdict will also be impartial, according to the law (2:12–29; 3:19–20). It is thus different from celestial wrath and rage. His verdict corresponds with the truth (2:2) and is based upon discern-

Christ and endures in faith, escapes final judgement (cf. Mattern 1966). Studies of Paul’s utterances on judgement and retribution illustrate that justification does not occur in the same literary context (cf. Roetzel 1972, 177–178; Synofzik 1977; Konradt 2003) and that it is important to take cognisance of the literary and argumentative context of the utterances (cf. Kuck 1992, 5–6). For the debate on Paul’s overall conception of God’s judgement, cf. Roetzel 1972, 1–9; Kuck 1992, 1–16, and Konradt 2003, 1–10. Recent studies on judgement in early Judaism (cf. Roetzel 1972, 14–67; Reiser 1990; Brandenburger 1991; Kuck 1992, 38–95; Müller 1994) prove the obvious: It is misleading to presuppose a unitary view on final judgement. (For a review of the debate on early Jewish conceptions, cf. Müller 1994, 34–40).

¹⁶ The Jewish background of this topos remains undisputed (cf. *As. Mos.* 10:1–10; *Apoc. Ab.* 29:12–18; *1 En.* 99:15–16; *Sib. Or.* 3.762–766; 4.135–136; more references in Konradt 2003, 60–65), but Paul’s readers could have taken the phrase οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν (Rom 1:21), the opposition between the ὀργή θεοῦ and ἀσέβεια καὶ ἀδικία (cf. 1:18) or ἀλήθεια καὶ ἀδικία (cf. 2:8) and the connexion of ὀργή with δικαιοσύνη (cf. 3:5) or ἐκδίκησις (12:19) to understand his argument in the light of the discussion *de ira* in imperial times, as von Bendemann (2006, 209–210) has argued.

ing the deeds (2:5) and inner motives (2:16) of all humans. This judgement of God will be individual, according to the deeds of each single person. His righteousness and his verdict being intertwined (cf. Käsemann 1974, 52–54), his verdict will fall rightly upon those who were filled with every kind of wickedness, evil, covetousness, malice, envy, murder, strife, deceit, craftiness; upon those who are gossipers, slanderers, God-haters, insolent, haughty, boastful, inventors of evil, rebellious toward parents, foolish, faithless, heartless and ruthless (cf. Rom 1:29–31; 2:2). It will not be possible for them to escape condemnation by God (2:3). Paul is of the opinion that sinners, Jews and gentiles alike, will all be subjected to God's wrath and fury (2:8), who will inflict wrath upon them (3:5).

God's verdict will be impartial (2:11), just (cf. 3:8c), according to the deeds of each individual. It will thus annul any difference between Jew and gentile and will have universal effect. Without exception, all humans will be subjected to God's verdict on the day of his wrath (cf. Lohse 2003, 102). Since everyone will receive his/her just due, circumcision will be of no advantage to the Jews (2:26–27). As is in the case of God's wrath and fury, Paul does not develop the notions of judgement and retribution independently. Nor does he have a coherent conception of final judgement. Though the belief that God will impartially judge all humans fairly according to their inner motives and actions is one of Paul's basic theo-logical presuppositions, it is utilized with considerable variety in a supportive role in his letters (cf. Synofzik 1977, 105). How does God's judgement relate to the future?

3. Human Future Divided between Condemnation and Salvation

From Paul's letter to the Romans it is clear that all people will be judged according to their behaviour. According to Paul's Gospel the day of God's judgement (2:16) lies in the future. In his kindness, clemency and patience God has postponed his verdict (2:4), giving humankind the opportunity for repentance. What will God's verdict be? Since God judges according to works, there could be a double outcome. God judges the world (3:6), giving eternal life, glory and honour and peace to everyone, Jew and gentile, who does good; to those who in selfishness disobey truthfulness and follow injustice, Jew and gentile, he will give "wrath and rage" (ὀργὴ καὶ θυμός—2:7–8). But Paul's argument on the all-inclusiveness of human sin in Rom 1:18–3:20 boils down to the thesis that there is only one likely outcome.

3.1. *The Imminent Death of All Sinners*

Those who act against the law, and for Paul this is all humanity, and those approving of such behaviour, are worthy of death (1:31). They will not only be under oppression, having no way out (θλίψις καὶ στενοχωρία—2:9), they will perish (ἀπολοῦνται—2:12), die. When Paul explains the origin of death through sin, he draws on Adam’s fall: Sin came into the world through one man, and death came through sin, and so death spread to all because all have sinned (5:12). In explaining the effect of Adam’s “transgression” (παράβασις—5:14), “trespass” (παράπτωμα—5:15, 17–18) or “disobedience” (παρακοή—5:19), Paul recaps judicial terminology. Many died through the one man’s trespass, for the “verdict” (κρίμα), following the one trespass of Adam, brought “condemnation” (κατάκριμα—5:16, 18). In military language Paul can metaphorically say that the “wages” (ὀψώνια) of sin, that what is due to the soldier at the end of his service, is death (6:23).¹⁷ In Rom 8:13 it is restated, that in future, those who live according to the flesh (κατὰ σάρκα), i.e. according to human nature determined by sin, will die. The mindset viz. intention (φρόνημα) of the flesh ends in death (8:6) because it is enmity towards God, not subjecting itself to God’s law (8:7). The judicial language at the close of chapter 8 makes it clear that death, which is the deserved wages of sin, will come with the final judgement.

3.2. *The Timely Salvation of the Believers through Christ’s Death and Resurrection*

Initially, Paul states that the Gospel is the power of God to save everyone who believes (1:16). The salvation will take place in the future, but in 8:1 Paul says that already “now” (νῦν) there is no “condemnation” (κατάκριμα) for those who are in Christ Jesus. How is this possible? Paul develops the theme of the future salvation of those in Christ from 3:21 onwards, stating that God is at present (ἐν τῷ νῦν καιρῷ—3:26) demonstrating, giving proof¹⁸ that he himself is righteous and that he justifies the one who has faith in Jesus. This proof of God’s justifying power can presently be given, because, still at the right point in time (ἔτι

¹⁷ For the source of this metaphor, cf. Gerber 2001, 140–142.

¹⁸ Although, as with the verb ἐνδείκνυμι (cf. GELS, s.v.), ἐνδειξις means “to demonstrate”, the legal connotations of the noun are well attested; cf. LSJ, s.v.; BDAG, s.v.

κατὰ καιρόν—5:6), Christ died for those who were weak and impious.¹⁹ The wrath of God was revealed upon them (1:18), but timely, before they perished, died, Christ died “for” them (5:6). The effect of his death is to save them from this pending peril.²⁰ They are “redeemed” (3:24). Their future salvation is elaborated upon in 5:9–10. God is the agent of the verb in the passive (σωθησόμεθα), he will save those who are already justified from the “wrath”. His saving act, however, is done through (διὰ) Christ (5:9). Those who are already reconciled to God will be saved “by the life” of his Son (5:10). It is the resurrected Son through whom God will save. It is however the former “impious” (ἄσεβεῖς) who have been justified, the reconciled “enemies” (ἐχθροί) who will be saved. A close look at Rom 5:9–10 reveals that the future salvation by God through Christ the Son presupposes the well-timed death of the Son. The wider context confirms that those who believe are already justified (5:1), they already have accepted the reconciliation, already have peace with God through their resurrected Lord, Jesus Christ (5:1, 11).²¹

Paul understands the death of Christ within a time frame set by a broader judicial context. When Paul develops the theme of salvation further in 5:18–19, he chooses the antonyms of the legal terminology he has used in 5:16 for the transgression of Adam and the condemning verdict it evoked: death. He states that Jesus Christ’s “righteous deed” (δικαίωμα) leads to “acquittal that brings life” (εἰς δικαίωσιν ζωῆς) for all and that by the one man’s obedience many will be put into the legal status (καθιστάναι) of “righteous” (δίκαιοι). The reign of sin which leads to death was replaced by the dominium of God’s favour which leads to everlasting life (5:21).

From here it is a small step to 8:1–3, where the legal terminology from 5:16 is taken up again. But this time it is negated. According to Paul there is no condemnation (κατάκριμα) for those who are in Christ Jesus. God “condemned” (κατέκρινεν) sin in the flesh. According to Paul, sin has already been condemned in the death of the Son of God who was sent “for the sake of sin” (καὶ περὶ ἁμαρτίας) i.e. to take away the effect of

¹⁹ On the function of the phrase ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν, cf. Eschner 2010, 1.302 f.

²⁰ It lies beyond the scope of this essay to explain the specific metaphors Paul uses to interpret the crucifixion of Christ when saying that Christ “died for us” (5:6–8) or the Son of God “was delivered for all of us” (8:32; 4:25) and that this leads to justification (4:25b; 5:9); cf. Breytenbach 2003 (→ ch. 5); 2009a (→ ch. 4); Eschner 2010.

²¹ Cf. Breytenbach 2005 (→ ch. 8).

sin (8:3).²² The condemnation of sin in Christ who was sent into human life determined by sin brought an end to the dominion of sin introduced by Adam. This text illustrates, as does 2 Cor 5:21, that Paul interprets an event of the past, the death of the righteous Christ (cf. 5:18), as a prolepsis of the future universal judgement (cf. Froitzheim 1979, 39–44). Sin has already been condemned. Christ’s death has already established justice which will lead to future life (5:18, 21). There will be no one to bring charges against the elect of God (8:33).

The death of Christ thus structures time, ending the dominion of sin. Similarly Christ’s resurrection inaugurates a new epoch. Paul introduced his Gospel by telling the Romans that it is about Jesus Christ the Lord, who has been installed as the Son of God in power since the resurrection from the dead (1:3). The Spirit, according to which Jesus, who was resurrected from the dead, was installed as Son of God (1:4), is the Spirit of life, i.e. the Spirit that gives life (8:2). According to Paul, the mindset (φρόνημα) of the weak human nature leads to death, but the mindset determined by the Spirit leads to peace and life (8:6). Since (εἶπερ)²³ the “Spirit of God” lives in the Romans, they are “in the Spirit” (8:9a). It is the Spirit of him who resurrected Christ from the dead (8:11a). In future, God who resurrected Christ from the dead will give life to those whose mortal bodies are now inhabited by his Spirit (8:11b). The present dwelling of the Spirit within the believer is thus the basis for future expectation of life. Keeping Gal 3:26–29 in mind when reading Rom 8:15, one can infer that during baptism, the Romans received a Spirit who turned them into sons of God. Being children of God they are heirs, due to share in Christ’s inheritance and glorification (8:17). The expectations Paul has on basis of the indwelling Spirit presuppose trust and belief in the resurrection of Christ. Whoever confesses to Jesus as the Lord and trusts that God resurrected him from the dead, will be saved in the future (10:9–10). Paul thus connects the faith in the past resurrection of Jesus and the future salvation of believers: “Everyone who calls on the name of the Lord shall be saved” (10:13).²⁴ The way in which the believer gains access to Christ’s death and resurrection deserves more attention.

²² For this interpretation of this phrase in Rom 8:3, cf. Breytenbach 1989, 159–165; Cranfield 1975, 382; Lohse 2003, 232.

²³ Paul refers with εἶπερ to a causal condition; cf. BDR § 4542.

²⁴ Although this is a citation from Joel^{LXX} 3:5, in Paul’s text κυρίου refers to Jesus.

4. *Discerning Time: Living Towards the Future*

In the letter to the Romans the death and the resurrection of Christ, which determines time, are related to an individual's experience. Present life is affected by the death of Christ and determined by his resurrection. For Paul it is important that Roman Christians are aware of the meaning of their baptism, since participation in the ritual of baptism inaugurates the possibility to discern the time.

4.1. *Looking Back on Baptism*

According to Paul's understanding, baptism is a ritual during which the believer is symbolically immersed²⁵ into the death of the crucified Christ. The "old" being of the immersed is, as Paul puts it, "crucified with Christ" with the final consequence that the body, as far as it had been determined by sin, was "released", "set aside" (καταργεῖν). Baptism connects the individual believer to the death of Christ, as is evident from Rom 6:3–5. Modelling his exposition on basis of the credo of 1 Cor 15:3–4, Paul says that those who were baptised into Christ, were baptised into his death (Χριστὸς ἀπέθανεν). They were buried with him ([Χριστὸς] ἐτάφη). In baptism, they grew together with the likeness of his death. As a ritual, baptism is a "likeness" (ὁμοίωμα) of Christ's death and resurrection (cf. Betz 1994, 115). Paul expects that those who are baptised will also grow together with Christ's resurrection ([Χριστὸς] ἐγήγερται). In 6:6–8 Paul further develops the notion introduced with συνετάφημεν (6:4) and σύμφυτοι γεγόναμεν in 6:5, using a metaphor. Drawing on imagery well known from the many military campaigns in his times, Paul expresses that in baptism the Romans "died with Christ", but unlike the soldier who vowed to live and to die with his commander, those who were baptised into the death of Christ, died with him in order to live with him.²⁶ The believer looks back to the death of Christ and on the basis of Christ's past resurrection, ahead to his/her own resurrection. Since in baptism they already became ingrained in the likeness of his death, they will also experience the likeness of his resurrection (6:5). "If we died with Christ, we believe that we will also live with him" (6:8). Immersion into the death of Christ ends the old life of the believer. Christ's resurrection inaugurates

²⁵ Immersion into fluid is already implied by the meaning of βαπτίζειν; cf. LSJ, s.v., "to dip in or under water"; BDAG, s.v., "plunge, dip, wash".

²⁶ On the background of Paul's use of συναποθνήσκειν, cf. Spicq, s.v.; Olivier 1929.

his/her future life. It frees him from sin and sets her free to live for God. “You are not under the reign of the Law but under the reign of (God’s) favour”.²⁷

In Rom 6:15–23 Paul fiercely opposes those who infer from this that sinful actions do not matter any more (cf. Cranfield 1975, 321), drawing on the difference between “then” (τότε) and “now” (νῦν) in the life of the believers (6:21). They had been rescued from the possessive power of sin and were released into the service of God. Unlike in Rom 8:15, in 6:15–23 Paul does not speak of liberation in order to be free sons, but of liberation onto slavery. Previously, before they died to sin in baptism, the Romans were slaves of sin (6:17), they then presented their limbs “as slaves to impurity and to greater and greater iniquity” (6:19). “Now” (νῦν) they have been set free from sin (6:18a, 22a), but they were freed for a purpose, to be enslaved to justice (6:18b). This past change in ownership bears on present conduct.²⁸ Again Paul draws on military imagery: “Now” (νῦν) that they are enslaved to God (6:22b), they have to present themselves to God, their bodily parts as weapons serving God’s righteousness (6:13), subservient to the justice which leads to sanctification (6:19b). The fundamental change in the life of those who were baptised into Christ is that they were set free from sin to live a life for God. They were liberated to serve their liberator. This present life in the service of God, under his favour, has its completion²⁹ in eternal life (6:22c), which is a free gift given by God (6:23b). Present conduct is thus made possible by past experience and directed by future expectation.

4.2. *Hope Sustained by the Spirit*

The believers who are already justified on the basis of faith (5:1), pride themselves on the basis of the hope (ἐπ’ ἐλπίδι) they have that they will share in the future revelation of the glory of God (5:2). Even amidst present suffering, the believers are said to adhere to this hope, which Paul is sure, will not disappoint. The reason for this is that the love of God was poured out in the hearts of Paul and the Romans through the Holy Spirit that was given to them (5:5). The love which has already been poured out is thus the basis for the hope to share in the future glory of God.

²⁷ On the background of Paul’s use of χάρις, cf. Breytenbach 2009b (→ ch. 10).

²⁸ Cf. similarly Rom 7:4–6.

²⁹ This is the normal meaning of τέλος; cf. LSJ, s.v.; BDAG, s.v.; LN, s.v.

Later in the letter Paul takes up the notion of hope and the Spirit again. He thinks (λογίζομαι) that the current sufferings are not to be compared with the future glory that will be fully disclosed to the believers (8:18).³⁰ The future glory will not only turn the present suffering into its opposite, in intensity the glory will surpass the present suffering (cf. Baumgarten 1975, 174). Paul also places the future salvation of the believers within the wider context of God's creation.³¹ As Adam's fall had dire consequences for the whole of God's creation (cf. 4 Ezra 7:11–12), the revelation of the true status of the sons of God will benefit the entire world. The eager expectation of the creation awaits³² the disclosure of the sons of God. According to Paul, it is a well known fact, that until "now", the whole of creation is groaning and suffering severe pain (8:22). In 8:20 Paul expresses hope for creation. Against the creation's will, God³³ has subjected it to a state of futility (ματαιότης) but on the basis of hope (ἐφ' ἐλπίδι). What is entailed in the hope is explained in 8:21. When the sons of God will be revealed, creation itself will be liberated from the servility of decay unto³⁴ the glorious freedom³⁵ of the children of God (8:19 and 21). The creation will participate in the freedom of the children of God.

It is not only the creation that is suffering with the believers. The believers also sigh to themselves. Having a first portion (ἀπαρχή) of the Spirit (8:23a), which makes them into sons of God (8:15), they sigh to themselves whilst they are eagerly awaiting their adoption. Their adoption entails the liberation from their bodies (8:23b).³⁶ What this means, Paul explains in 8:29. Those who are called according to his purpose, those whom he foreknew, he "predestined to be conformed to the image of his Son". They will bear the image of the resurrected Christ (1 Cor 15:49; Phil 3:21). Paul understands the condemnation of sin in the body of God's Son, as a prolepsis of the final judgement (8:3). Similarly,

³⁰ Εἰς here instead of a dative; cf. BDR § 207₂.

³¹ In Rom 8:18–23 *κτίσις* refers to the whole of creation, including humanity (cf. Käsemann 1974, 224; see the discussion in Holtz 2007, 37–40). The believers are mentioned extra. For a summary of newer research on Rom 8:14–30, cf. Meißner 2003, 11–17, 169–192.

³² On the basis of a lexicographical inquiry, Meißner (2003) argues that ἀποδέχεσθαι should be taken as "receive".

³³ The διὰ with the acc. participle τὸν ὑποτάξαντα marks the constituting cause (cf. BDR § 222₃), the divine agent; cf. BDAG, s.v.

³⁴ For this use of εἰς, cf. BDAG, s.v. 10d.

³⁵ Τῆς δόξης is a *genitivus qualitatis*; cf. BDR § 165, and Zerwick 1963, § 40.

³⁶ Considering the meaning and use of ἀπολύτρωσις, the genitive is best taken as a *separationis*; cf. Lietzmann 1928, 84–85.

the Son of God's past resurrection is related to the expected resurrection and future transformation of the believers. As resurrected from the dead, he is the “firstborn” (πρωτότοκος)³⁷ amongst many brothers (8:29).

In the hope to be conformed to the image of God's Son, to be glorified with Christ (8:17), the Romans were saved (8:24a). The Spirit guarantees the validity of the hope (5:5; 8:23). The Spirit is of God who resurrected Christ from the dead. In Rom 10:9 Paul quotes an early Christian confession of faith: “If you confess with your lips that Jesus is the Lord and believe in your heart that God raised him from the dead, you will be saved”. Faith is connected to the hope that God is—as he was in the case of Abraham—able to do what he has promised (cf. 4:21);³⁸ to him who has the power to give life to the dead, to call that, that is not, into being (4:17–18). He, who has delivered his Son for “us all”, will in future freely grant (χαρίσεται) “us” everything with his Son (8:32). God is the God of hope (15:13), for creation (8:20c) because of those who have been saved (8:24), and for Israel (9–11).³⁹

4.3. *Hope for the Hardened Part of Israel*⁴⁰

Exactly because God's word towards Israel has not lost its validity (9:6; 11:29), there is hope even for those who are now disobedient towards the Gospel. From the outset of his argument, Paul redefines Israel from its origins as a spiritual entity. Isaac was the child of the sustained promise (9:8) and Jacob mercifully elected by God (9:11). God has not rejected his people; Jewish believers like Paul give proof of this (11:1). Presently there is thus a remnant of the true Israel, which, according to God's election, came into being through God's favour (11:5). This is in accordance with the prophecy of Isaiah (quoted in Rom 9:27). Those who had been elected,⁴¹ obtained what they have strived for, but in future there will be an inclusion of the others, who presently are hardened (11:7).⁴² The

³⁷ Cf. Habermann 1990, 245–246.

³⁸ Cf. Hahn 2002, 307–309.

³⁹ The God of peace will soon crush Satan under the feet of the Roman believers (16:20), relieving them from false teaching. With the manuscript tradition and Lohse (2003) we take 16:17–20 as part of the letter. For an alternative view, cf. Jewett 2007.

⁴⁰ Led by the use of the future tense and time words, this exposition of Paul's views on the future in the letter to the Romans is confined to Rom 11:23–31.

⁴¹ For the passive meaning of ἐκλογή, cf. BDAG, s.v. 2.

⁴² Note that λοιποῖς in 11:7 is taken up by plural masculine forms of the personal pronoun (αὐτοῖς, αὐτούς and αὐτῶν) and the 3rd person plural in verses 8–12. Paul is not writing about “Israel” as many translate, but about the hardened rest.

hardening that has come upon a part of Israel is terminated until the full numbers of gentiles come in. In this way⁴³ God⁴⁴ will save “all Israel” (11:26a). The expression πᾶς Ἰσραήλ is best taken to refer to the elected remnant (11:15) brought to fullness (11:12c). It is thus the totality of Israel, including those who were hardened, but have not remained in their disbelief. They will be grafted back into the olive tree by God’s power (11:23). Paul expects this because the free gifts and election by God are irrevocable (11:29). When and through whom does Paul think this will happen? Paul expresses his expectation by citing Isa^{LXX} 59:20. According to Isaiah it is written: “The one who delivers will come from Zion”. For Paul this liberator is the returning Lord, the resurrected Son of God (1 Thess 1:10; cf. Rom 1:3): “He he will turn ungodliness away from Jacob”. Through him God will save Israel in its entirety, without including all individual members. And how will they be saved? Isa^{LXX} 59:21 is retained as introduction for the statement explaining the modus: “And this is the covenant to them from me”. The content of covenant itself is given in the altered words of Isa^{LXX} 27:9, God “will remove their sins” (11:26), primarily the sin of not trusting the Gospel (cf. Holtz 2007, 60). He will graft them back into the olive tree, because he can (11:23).

In future, God will have mercy upon all (11:32): Israel and the nations. This does not mean that all the gentiles, every member of the people of Israel or even all believers will be saved. Even those for whom Christ died can be destroyed (Rom 14:15). The mindset of the flesh leads to death (8:6a) and is enmity towards God (8:7a). The right conduct is thus important.

4.4. *Living towards Daybreak*

Although the “old” being has died with Christ, the believers are still captured in their mortal bodies (8:23). Through God’s Spirit living in them they have to kill the deeds of the body (8:13). Paul introduces the paraenetic section (Rom 12:1 f.) of his letter with a positive and a negative exhortation. Those in Rome, “beloved by God, called and sanctified by him” (Rom 1:7), should not be modelled according to this world (Rom 12:2). This world is qualified negatively. In Rom 13:11–14 he recaps his exhortation. He initially (13:11–12a) prepares his hortatory statements

⁴³ As usual οὕτως correlates and should not be taken temporally as “and then”.

⁴⁴ In line with the use of the future passive of σώζειν elsewhere in Romans, God has to be taken as the logical subject of the passive σωθήσεται.

by making three fundamental statements about the time that the Romans should recognise. In the first instance they should realise that it is already time for them to get up out of sleep. He motivates this statement by a second assertion that the final salvation is now closer to them⁴⁵ than at the time when they began to believe. Paul thus reminds his audience of their baptism, when they made their decision for Christ. Since then their final salvation has come closer (cf. Lohse 2003, 364). Thirdly, Paul uses the traditional imagery (cf. Zech 14:7; cf. Wendebourg 2003, 169) of the day of the Lord overwhelming the night's darkness and stresses the change in time: “The night has moved forward to a final stage, it is advanced, almost over”.⁴⁶ The Romans have to discern the decisive moment in time, and recognize that the salvation is eminent. This has consequences (cf. οὕτως) for their ethical conduct, which Paul expresses in hortatory and imperatival utterances (13:12b–14). When he exhorts the Romans to act according to the time in which they live, Paul initially utilizes military imagery. The focus is clearly on the change required from the Romans. The Romans have to “take off” the works of darkness and have to begin⁴⁷ to “put on the armour of light” (13:12c). Discerning the time in which they live, metaphorically spoken, as the last stage of the night, they should—in the second instance—already in this period before dawn, begin to live honourably as if it were day.⁴⁸ They are finally instructed to make no provision for the desires of human nature. Instead, they are commanded to put on the Lord Jesus Christ, to live under the reign of the Lord whom they have put on during baptism (cf. Vögtle 1979, 183).

5. Conclusion

Everything is directed towards God (11:36). Under the reign of Christ to whom they confess as Lord (10:9), the believers are reinstated in a life for God (6:11). For Paul, “the hallmark of being a Christian is to exist between Christ's being sent inaugurating the final event and the completion of this event with the advent of the Lord”.⁴⁹ Neither death

⁴⁵ Cf. BDR § 184₁ and 185₄.

⁴⁶ Cf. Dautzenberg 1974, 363–364, for the Jewish background of the notion on advanced time.

⁴⁷ The subjunctive aorist is ingressive; cf. BDR § 377₁.

⁴⁸ Cf. BDR § 425₆.

⁴⁹ Delling 1970, 83 (my translation).

nor life (8:38), nothing can separate them from the love of God in Christ Jesus the Lord. For Paul, hope rests in Christ. “We do not live to ourselves, and we do not die to ourselves. If we live, we live to the Lord, and if we die, we die to the Lord; so then, whether we live or whether we die, we are the Lord’s. For to this end Christ died and lived again, so that he might be Lord of both the dead and the living” (Rom 14:7–9 NRSV).

Works Consulted

- Baumgarten, J. 1975. *Paulus und die Apokalyptik*. WMANT 44. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Becker, J. 1992. *Paulus: Der Apostel der Völker*. 2nd edition. Tübingen: Mohr.
- Beker, J.C. 1980. *Paul the Apostle*. Philadelphia: Fortress.
- Betz, H.-D. 1994. Transferring a Ritual: Paul’s Interpretation of Baptism in Romans 6. Pages 84–118 in *Paul in his Hellenistic Context*. Edited by T. Engberg-Pedersen. Minneapolis: Fortress.
- Bornkamm, G. 1983. *Paulus*. 3rd edition. Stuttgart: Kohlhammer.
- Brandenburger, E. 1991. Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. Eine Problemstudie. *SNTSU* 16:5–54.
- Breytenbach, C. 1989. *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. WMANT 60. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- , 2003. “Christus starb für uns”: Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten “Sterbeformeln”. *NTS* 49:447–475. (→ ch. 5)
- , 2005. Salvation of the Reconciled (With a Note on the Background of Paul’s Metaphor of Reconciliation). Pages 271–286 in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*. Edited by J.G. van der Watt. NovTSup 121. Leiden: Brill. (→ ch. 8)
- , 2009a. The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula “He Was Delivered for Our Trespasses”. *NovT* 51:339–351. (→ ch. 4)
- , 2009b. “Charis” and “Eleos” in Paul’s Letter to the Romans. Pages 247–277 in *The Letter to the Romans*. Edited by U. Schnelle. BETL 226. Leuven: Peeters. (→ ch. 10)
- Bultmann, R. 1984. *Theologie des Neuen Testamentes*. 9th edition. Rev. by O. Merk. Tübingen: Mohr.
- Conzelmann, H. 1992. *Grundriß der Theologie des Neuen Testamentes*. 5th edition. Rev. by A. Lindemann. Tübingen: Mohr.
- Cranfield, C.E.B. 1975. *The Epistle to the Romans I*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Dautzenberg, G. 1974. Was bleibt von der Naherwartung? Zu Röm 13,11–14. Pages 361–374 in *Biblische Randbemerkungen: Schülerfestschrift für Rudolf Schnackenburg zum 60. Geburtstag*. Edited by H. Merklein and J. Lange. Würzburg: Echter.
- Delling, G. 1970. Zur eschatologischen Bestimmtheit der Paulinischen Theologie. Pages 57–101 in *Zeit und Endzeit: Zwei Vorlesungen zur Theologie des Neuen Testaments*. BibS 58. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Dunn, J.D.G. 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark.
- Du Toit, A. 2007. The Ecclesiastical Situation of the First Generation Roman Christians. Pages 203–218 in *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians*. BZNW 151. Berlin: de Gruyter.
- Eschner, C. 2010. *Gestorben und hingegeben “für” die Sünder: Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi*. 2 vols. WMANT 122. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Esler, P. 2003. *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul’s Letter*. Minneapolis: Fortress.
- Froitzheim, F.J. 1979. *Christologie und Eschatologie bei Paulus*. FB 35. Würzburg: Echter.
- Gerber, C. 2001. Vom Waffendienst des Christenmenschen. Pages 129–142 in “... was ihr auf dem Weg verhandelt habt”: *Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments*. Edited by P. Müller et al. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Gnilka, J. 1996. *Paulus von Tarsus: Apostel und Zeuge*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Goppelt, L. 1976. *Theologie des Neuen Testaments, Zweiter Teil: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Habermann, J. 1990. *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*. Frankfurt a.M.: Lang.
- Hahn, F. 2002. *Theologie des Neuen Testaments, Band I: Die Vielfalt des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr.
- Hjelde, S. 1987. *Das Eschaton und die Eschata: Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart*. München: Kaiser.
- Holtz, G. 2007. *Damit Gott alles sei in allem: Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus*. BZNW 149. Berlin: de Gruyter.
- Jewett, R. 2007. *Romans*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Käsemann, E. 1964. Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik. Pages 105–130 in vol. 2 of *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen: Vandenhoeck.
- , 1974. *An die Römer*. HNT 8a. Tübingen: Mohr.
- Konradt, M. 2003. *Gericht und Gemeinde: Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor*. BZNW 117. Berlin: de Gruyter.
- Kuck, D.W. 1992. *Judgement and Community Conflict: Paul’s Use of Apocalyptic Judgement Language in 1 Corinthians 3:5–4:5*. NovTSup 66. Leiden: Brill.
- Ladd, G.E. 1974. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lietzmann, H. 1928. *An die Römer*. HNT 8. Tübingen: Mohr.
- Lohse, E. 2003. *Der Brief an die Römer*. KEK 4. Göttingen: Vandenhoeck.
- Lücke, F. 1829. Apokalyptische Studien und Kritiken. TSK 2:285–320
- Luz, U. 1968. *Das Geschichtsverständnis des Paulus*. BEvT 49. München: Kaiser.
- Malina, B. 1989. Christ and Time: Swiss or Mediterranean. CBQ 51:1–31.
- Marshall, I.H. 2004. *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*. Downers Grove: InterVarsity.
- Mattern, L. 1966. *Das Verständnis des Gerichts bei Paulus*. ATANT 47. Zürich: Zwingli.

- Meißner, J. 2003. *Das Kommen der Herrlichkeit: eine Neuinterpretation von Röm 8,14–30*. FB 100. Würzburg: Echter.
- Müller, K. 1994. Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums. Pages 23–53 in *Weltgericht und Weltvollendung: Zukunftsbilder im Neuen Testament*. Edited by H.-J. Klauck. QD 150. Freiburg i.Br.: Herder.
- Olivier, F. 1929. ΣΥΝΑΠΟΘΗΣΚΩ. RTP 17:103–133.
- Reiser, M. 1990. *Die Gerichtspredigt Jesu: eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*. NTA 23. Münster: Aschendorff.
- Roetzel, C.J. 1972. *Judgement in the Community: A Study of the Relationship between Eschatology and Ecclesiology in Paul*. Leiden: Brill.
- Sanders, E.P. 1991. *Paul*. Oxford: Oxford University Press.
- Sasse, H. 1933. αἰών, αἰώνιος. Pages 197–209 in vol. 1 of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 10 vols. Stuttgart: Kohlhammer, 1933–1979.
- Schade, H.-H. 1981. *Apokalyptische Christologie bei Paulus: Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen*. GTA 18. Göttingen: Vandenhoeck.
- Schlier, H. 1978. *Grundzüge einer paulinischen Theologie*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Schnelle, U. 2003. *Paulus: Leben und Denken*. Berlin: de Gruyter.
- Schweitzer, A. 1930. *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen: Mohr.
- Strecker, C. 1999. *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*. FRLANT 185. Göttingen: Vandenhoeck.
- Synofzik, E. 1977. *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus*. GTA 8. Göttingen: Vandenhoeck.
- Vögtle, A. 1979. Paraklese und Eschatologie nach Röm 13,11–14. Pages 179–194 in *Dimensions de la vie Chrétienne*. Edited by L. Lorenzi. SMBen 4. Leuven: Peeters.
- Von Bendemann, R. 2006. “Zorn” und “Zorn Gottes” im Römerbrief, in Paulus und Johannes. Pages 179–215 in *Paulus und Johannes: Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur*. Edited by D. Sänger and U. Mell. WUNT 198. Tübingen: Mohr.
- Wendebourg, N. 2003. *Der Tag des Herrn: Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund*. WMANT 96. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Whiteley, D.E.H. 1964. *The Theology of St. Paul*. Oxford: Blackwell.
- Wolter, M. 2005. Apokalyptik als Redeform im Neuen Testament. NTS 51:171–191. Repr. pages 429–452 in *Theologie und Ethos im frühen Christentum: Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*. WUNT 236. Tübingen: Mohr, 2009.
- Zerwick, M., 1963. *Biblical Greek: Illustrated by Examples*. Scripta Pontificii Instituti Biblici 114. Rome: Pontifical Biblical Institute.

PART THREE

POST-PAULINE SALVATION

CHAPTER TWELVE

„CHRISTUS LITT EURETWEGEN“: ZUR REZEPTION VON JESAJA^{LXX} 53 UND ANDEREN FRÜHJÜDISCHEN TRADITIONEN IM 1. PETRUSBRIEF*

1. Einführung

Auch wenn wir gelegentlich davon reden, wie sich z.B. Paulus oder der Verfasser des Ersten Petrusbriefes einen Sachverhalt oder einen Vorgang gedacht haben, wissen wir, daß wir die Vorstellungen, die die ersten christlichen Autoren mit den Ausdrücken, die sie verwandten, verbunden haben, nicht duplizieren können. Wir können lediglich aufgrund ihrer Formulierungen Vorstellungen von den Sachverhalten und Vorgängen konstruieren und dann meinen, unsere Vorstellungen entsprächen der Referenzebene des jeweiligen schriftlichen sprachlichen Zeugnisses, das uns vom jeweiligen Autor überkommen ist. Daß wir uns in unserer Beschreibung der Vorstellungen, die wir von den Sachverhalten und Vorgängen haben, „semiotischer“ ausgedrückt: daß wir uns in unserer z.B. deutschen, englischen, französischen Beschreibungssprache, mit der wir auf die konstruierte Vorstellung hinweisen, so nah wie nur möglich an die Sprache der Quellen zu halten haben, habe ich seit den Anfängen meiner Beschäftigung mit den Heilsvorstellungen des Urchristentums unterstrichen.¹

Von dem niederländischen „verzoenen“ her kommend, das sowohl „sühnen“ als auch „versöhnen“ bedeutet, sah ich zunächst weder Anlaß noch hatte ich Wörter für eine Unterscheidung von καταλλάσσειν und ἰλάσκεσθαι. Angesichts der damaligen Tübinger Diskussion hielt ich dies auch nicht für nötig. „Sühnen“ und „versöhnen“ gehörten nicht

* Erstveröffentlichung in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (hg. J. Frey und J. Schröter; WUNT 181; Tübingen: Mohr, 2005), 437–454. Verweise auf in diesem Band enthaltene Artikel sind folgendermaßen gekennzeichnet: (→ ch. in diesem Band).

¹ Vgl. C. Breytenbach, „Versöhnung, Stellvertretung und Sühne: Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe,“ *NTS* 39 (1993): 59–79 (→ ch. 1).

438 nur für Michael Wolter,² sondern auch für mich irgendwie zum gleichen Vorstellungs- und Sachzusammenhang, bis ich das hellenistische Sprachmaterial aufgearbeitet hatte. Ich merkte, daß die zwei griechischen Wörter in Textzusammenhängen verwendet wurden, die weder verwandt sind noch auf | verwandte Vorgänge hinweisen. Gleiches gilt auch für die urchristliche Literatur. Hieraus läßt sich eine *erste* methodische Konsequenz ziehen: Wir müssen, um als Historiker und Philologen der mächtigen Wirkungsgeschichte unserer traditionellen religiösen Beschreibungssprache zu entkommen, zunächst unsere traditionelle Beschreibungssprache kritisch überprüfen und—wenn nötig—dekonstruieren. Dabei ist während der Sichtung des Griechischen nicht nur auf Wörter zu achten, sondern auch auf die Syntagmen, in denen die Ausdrücke vorkommen.

Doch wie rede ich über meine Vorstellung von dem im Text Gemeinten? Ich darf mir z.B. doch nicht *eine* Vorstellung aus den mit καταλλάσσειν und ἰλάσκεσθαι bezeichneten Vorgängen machen, indem ich sie als „sühnen“ und „versöhnen“ bzw. „verzoenen“ umbenenne und unter dieser germanischen Decke vereine. Doch auch wenn ich sie unverbunden nebeneinander stehen lasse: solange ich für zwei ganz verschiedene Vorgänge zwei stammverwandte deutsche Wörter oder sogar ein und dasselbe niederländische verwende, verneble ich meine Vorstellung von den damals mit καταλλάσσειν und ἰλάσκεσθαι bezeichneten Vorgängen, die ich gegenwärtig mitteilen möchte. Hieraus läßt sich eine *zweite* methodische Konsequenz ziehen: Aus der Falle meiner Beschreibungssprache komme ich nur heraus, wenn es gelingt, mit ihr die Ausdrücke der Quellsprache und die mir von ihr angezeigten Vorstellungen nachzuzeichnen.³ Wenn wir z.B. auf die normalerweise in der *Koine* mit καταλλάσσειν und ἰλάσκεσθαι bezeichneten Vorgänge mit den beschreibenden Ausdrücken „Frieden schließen“ und „gnädig stimmen“⁴ hinweisen, dann wird vieles klarer. Es lohnt sich also, die moderne Beschreibungssprache der antiken Quellsprache nachzubilden.

² Vgl. M. Wolter, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil: Untersuchungen zu Röm 5, 1–11* (BZNW 43; Berlin: de Gruyter, 1978), 43 f.

³ Daß ich in dem Versuch, die mit einer antiken Quellsprache verbundenen Vorstellungskomplexe in einer modernen Beschreibungssprache nachzuzeichnen, auf einen garstigen Graben stoße, ist mir wohl bewußt. Wenig tröstlich ist es, daß die Brücke über den zeitlichen, kulturellen und sprachlichen Graben, an der die Sprachphilosophie seit Wilhelm von Humboldt baut, nur mühsam vorankommt.

⁴ Für von der LXX herstammende Sonderverwendungen von ἰλάσκεσθαι in Lk 18: 13 und Hebr 2:17 s. C. Breitenbach, „Sühne,“ in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen*

Verstehen ist aber nur möglich, wenn ich mir mit Hilfe meiner textgemäßen Beschreibungssprache Vorstellungen von den gemeinten Sachverhalten oder Vorgängen bilde. Eine solche Konzeptbildung kann nur daher rühren, daß sie auf dem *damaligen Gebrauch* der Terminologie der Quellsprache aufbaut. Darum, und hierin liegt eine *dritte* methodische Konsequenz, sollen wir interpretierende Konzepte, die—anders als beschreibende Ausdrücke—keine direkte philologische in der Quellsprache haben, strikt von beschreibenden Ausdrücken unterscheiden. Sonst tragen wir stets Begriffe an die Texte heran, die dort nicht | vorhanden und auch nicht impliziert sind. Im zweiten Teil dieses Aufsatzes werde ich versuchen aufzuzeigen, daß genau dies im Fall des Ersten Petrusbriefes geschehen ist. 439

Einer der Gründe dafür, warum die einzigartige Weise, in der der Erste Petrusbrief das Leiden Christi auffasst, in der Auslegung des Briefes nicht zum Tragen kam, besteht darin, daß der vermeintlichen Rezeption innerchristlicher Traditionen Vorrang vor der Interpretation des vorliegenden Textes des Briefes eingeräumt wurde. Man hat Schlüsselstellen des Briefes wie 1 Petr 2:21 und 3:18 von der jeweiligen herrschenden Auffassung der sog. „Sterbeformel“, Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ (τῶν ἁμαρτιῶν) ἡμῶν, her interpretiert. Ganz abgesehen davon, daß die traditionelle Auffassung über die durch die sog. Sterbeformeln angezeigten Vorstellungskomplexe neuerdings einer erheblichen Revision unterzogen wurde,⁵ muß aus methodologischen Gründen der vorliegende Textzusammenhang die Kriterien für die Auswahl und Rezeptionsweise etwaiger traditionsgeschichtlicher Hintergründe bestimmen. Diese *vierte* methodische Konsequenz bringt mit sich, daß ich im folgenden den vorliegenden Text zum Ausgangspunkt nehme und bei der Interpretation von 1 Petr 2:21 und 3:18, nicht bei einer Analyse der verarbeiteten Tradition ansetze. Und somit hoffe ich, eher vom Text und seiner Begrifflichkeit her auf die von ihm implizierten Vorstellungen gelenkt zu werden.

Testament (2 Bde., hg. L. Coenen und K. Haacker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000), 2.1685–1693, 1686.

⁵ Vgl. neben den Beiträgen von H. Versnel und M. Wolter in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (hg. J. Frey und J. Schröter; WUNT 181; Tübingen: Mohr, 2005) auch C. Breitenbach, „Christus starb für uns: Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten Sterbeformeln“, *NTS* 49 (2003): 447–475 (→ ch. 5); außerdem C. Eschner, *Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder: Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi* (2 Bde.; WMANT 122; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010).

Häufig ist es aber so, daß auf Vorstellungen (Sachverhalte und Vorgänge) nicht nur mit einem einzigen sprachlichen Ausdruck verwiesen wird. Des öfteren wird eine Vorstellung von mehreren Begriffen getragen. Darum empfiehlt es sich, erprobtem exegetischem Usus folgend, die Ausdrücke im Text unter einem doppelten Blickwinkel zu untersuchen. Zunächst ist zu fragen, in welchem syntaktischen und textsemantischen Zusammenhang die Ausdrücke vorkommen, d.h. es ist nach der semantischen Kohärenz und der pragmatischen Intention des jeweiligen Textabschnittes zu fragen. Diese semantische und pragmatische Kohärenz ergibt sich aber nicht nur aus den syntaktischen, semantischen und funktionalen Beziehungen zwischen den Ausdrücken, Satzteilen und Sätzen, sondern auch dadurch, daß der Leser einen kohärenten Sach- und Ereignis-Zusammenhang entwirft, d.h. eine zusammenhängende Vorstellung von dem, wovon der Text handelt, bzw. einen Entwurf dessen, worauf der Text als Zeichenkomplex referiert. Hierin liegt eine *fünfte* methodische Konsequenz: Bei unserer Konstruktion der Heilsvorstellungen, die wir durch den Text und seine Ausdrücke angezeigt
 440 sehen, sollen wir auf Kohärenz | bedacht sein. In diesem Sinne sei das Augenmerk in Zusammenhang mit der Thematik des vorliegenden Bandes zunächst auf die Wendung Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν in 1 Petr 2:21 und die Wendung Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων ... in 3:18 zu richten (2.). In einem Ausblick ist summarisch auf die übrigen Aussagen, mit denen der Tod Christi gedeutet wird, einzugehen (3.).

2. „Christus litt euretwegen“

2.1. Christi Leiden „euretwegen“ als Leitbild (zu 1 Petr 2:21–23)

Zuerst ist der vorliegende Text zu interpretieren, bevor wir uns entscheiden, ob und inwiefern der Verfasser hier die paulinische Tradition des „Sterbens für“ rezipiert.⁶ Wir setzen bei Versen 21–23 ein und kommen in Abschnitt 2.4. zu Versen 24f. zurück. Wie ist ἔπαθεν⁷ zu ver-

⁶ Gegen fast alle neueren Ausleger, z.B. K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (3. Aufl.; HTKNT 13/2; Freiburg: Herder, 1970), 81; N. Brox, *Der erste Petrusbrief* (EKK 21; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979), 134f.

⁷ Dies ist wohl die ursprüngliche, besser bezeugte Lesart. P⁸¹ und $\aleph$ zeigen den Einfluß der urchristlichen (paulinischen) Sprache.

stehen? Bedeutet es „leiden“ und bezeichnet es das Sterben Christi? Der Abschnitt Verse 21–23 soll begründen, wozu die in Vers 18 angesprochenen Haussklaven/innen⁸ unter den Adressaten berufen wurden. Eingangs in Versen 19 f. wird die Situation, für die Christus ein „role model“, buchstäblich eine Vorlage zum Nachschreiben (ὑπογραμμός)⁹ ist, geschildert. Das Wort πάσχειν wird zweimal in Vers 19 und 20 verwendet und mit ἔπαθεν in Vers 21 wieder aufgenommen. Gerade wenn jemand unter ihnen ungerecht seelischen oder körperlichen Schmerz erleidet (τις λύπας πάσχων ἀδίκως), wenn sie, während sie Gutes tun, auch leiden und erdulden (εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομένετε), dann ist das Leiden Christi ein moralisches „Leitbild“.¹⁰ Nach Vers 23 schmähte und drohte Christus nicht. Er litt als Lebender. Vor diesem Hintergrund kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Fokus bei ἔπαθεν auf dem Leiden Christi liegt und der Gedanke seines eventuellen Sterbens unbetont ist. Daher verbietet es sich auch, ungeprüft die Formulierung Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν als abweichende Umformulierung der paulinischen Formel „Christus starb für uns“¹¹ aufzu- | fassen¹² und auf diesem Wege 1 Petr 2:21 (samt 1 Petr 3:18)¹³ in ein innerneutestamentliches semantisches Netz einzubinden und der Wendung das eigene Verständnis der paulinischen Formel unterzuschieben.¹⁴ Als Bestimmung zum Verb ist das ὑπὲρ ὑμῶν daher von πάσχειν her zu deuten und nicht in Zusammenhang mit einem vermeintlich im Hintergrund stehenden ἀποθνήσκειν. Somit entschwindet die Möglichkeit, eine mit den sog. „Sterbeformeln“ verbunden geglaubte „Sühnevorstellung“ hier an den Text heranzutragen.

Grammatikalisch läßt sich die ὑπὲρ ὑμῶν-Wendung entweder kausal „wegen“ oder im Sinne von „zu Gunsten“ deuten.¹⁵ Die letztgenannte

⁸ Οἱ οἰκέται ist als Vokativ verwendet; vgl. M. Zerwick, *Biblical Greek: Illustrated by Examples* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 114; Rom: Pontifical Biblical Institute, 1963), § 34.

⁹ BDAG, s.v. „a model of behavior, example ...“

¹⁰ Mit L. Goppelt, *Der Erste Petrusbrief* (KEK 12/1; Göttingen: Vandenhoeck, 1978), 201.

¹¹ Vgl. zu dieser Tradition Breytenbach, „Christus“ (→ ch. 5).

¹² So fast alle Ausleger; vgl. z.B. jüngst Schelkle, *Petrusbriefe*, 81; Brox, *Petrusbrief*, 134 f.; W. Schrage, *Der erste Petrusbrief* (NTD 10; Göttingen: Vandenhoeck, 1973), 92; P.J. Achtemeier, *1 Peter* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1996), 198 f.; E. Schweizer, *Der erste Petrusbrief* (ZBK 15; Zürich: Theologischer Verlag, 1998), 57–59, betont allerdings den Leidensgedanken im Text.

¹³ So z.B. Schrage, *Petrusbrief*, 103.

¹⁴ So z.B. G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992), 41, 43.

¹⁵ Vgl. BDR § 231.

Alternative ist möglich angesichts der Vorstellung, daß eine Führungsfigur für die Ihrigen leidet.¹⁶ Nun verwendet der Verfasser ab Vers 22 aber eindeutig Formulierungen aus der griechischen Übersetzung des Jesajabuchs. Damit zeigt er den von ihm für Vers 21 vorausgesetzten Vorstellungshintergrund an. Ein synoptischer Blick auf 1 Petr 2:21–25 und Jes^{LXX} 53 kann die intertextuellen Zusammenhänge zwischen Prä- und Fokustext¹⁷ veranschaulichen, wobei zwischen den Zitaten (■) in Vers 22 und Versen 24 f. einerseits und den Anspielungen (●) in Vers 21 und Vers 23 andererseits zu unterscheiden ist: |

21	εἰς τοῦτο γάρ ἐκλήθητε, ὅτι	καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν
		LXX Jes 53,4: περὶ ἡμῶν ὁδυνᾶται
		ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν
		ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνεσιν αὐτοῦ,
22	ὁς	ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν
		LXX Jes 53,9b: ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν
		οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ
		οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ,
23	ὁς	λοιδορούμενος
		οὐκ ἀντελοιδορεῖ,
		LXX Jes 53,7: αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα
		ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη
		καὶ ὡς ἄμνός ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος
		οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ
		πάσχων
		οὐκ ἡπεῖλει,
		παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως
24	ὁς	τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν
		LXX Jes 53,4: οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει
		LXX Jes 53,12: αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν
		ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,
		ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι
		τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν,
	οὗ	τῷ μάλωπι ἰάθητε.
		LXX Jes 53,5: τῷ μάλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν
25	ἦτε γάρ	ὡς πρόβατα πλανώμενοι,
		LXX Jes 53,6: πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν
		ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον
		τῶν ψυχῶν ὑμῶν.

¹⁶ Vgl. z.B. 2 Kor 1:6; 4:15; 12:15; Kol 1:24; Josephus A.J. 13.199.

¹⁷ Zu den hier verwendeten Begriffen „Prätext“ und „Fokustext“ und deren Verwendung im Rahmen einer Auffassung von Intertextualität, vgl. C. Breytenbach, „Das

Dieser Befund verlangt uns ab, uns bei der Interpretation von ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν von 1 Petr 2:21 an dem περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται¹⁸ in Jes^{LXX} 53:4 zu orientieren. Gleiches gilt für die in P⁷² und A bezeugte περὶ-Lesart in 1 Petr 2:21. Die zwei Formulierungen in 1 Petr 2:21 und Jes^{LXX} 53:4 haben einen sehr ähnlichen Sinn. Nicht allein πάσχειν und ὀδυνᾶσθαι sind fast synonym, auch ὑπὲρ ἡμῶν und περὶ ἡμῶν können die gleiche Relation ausdrücken, nämlich den Grund oder den Zweck einer | 443 Handlung.¹⁹ Welche dieser beiden Relationen kommt hier in Frage? Setzen wir bei dem Jesaja-Prätext an. Auch Jes 53:4 soll konsistent mit seinem Kontext verstanden werden, so daß wir auf die semantische Kohärenz des LXX-Textes zu achten haben. Das διὰ mit Akkusativ τὰς ἁμαρτίας in Versen 5b und 12fin ist im Sinne von „wegen“²⁰ zu verstehen. Dies liegt auch vom hebräischen ׀ in Vers 5 her nahe und leitet dazu an, auch περὶ ἡμῶν in Vers 4 im Sinne einer Angabe des Grundes des Leidens zu verstehen. Dies ist von der hebräischen Vorlage her impliziert: „Und unsere Schmerzen,—er‘ schleppte sie.“²¹ Wie bei διὰ in Vers 5 liegt die kausale Verwendung von ἀπό in Vers 8 vom hebräischen ׀ her nahe.²² Die Wendung ἀπὸ τῶν ἁνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ist somit als „wegen“²³ (d.h. aufgrund) der Sünde meines Volkes“ zu interpretieren.

Eine Analyse des Fokustextes 1 Petr 2:21–23 zeigt nun ebenfalls, daß es sich hier um die Vorstellung handelt, daß Christus *wegen der Sünde* der Seinigen litt. Die Übersetzung von ὑπὲρ mit „wegen“ liegt nicht nur von Jes 53:4f., 8, sondern auch vom Kontext her nahe. In diesem Zusammenhang wird auch die Funktion von Vers 22 klar, wo Jes^{LXX} 53:9b (ὅτι ἁνομίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ) mit geringer Abweichung zitiert wird. Christus sündigte nicht, redete keinen Trug, dieser trug „unsere“ Sünde, nicht seine eigene (V. 24a).

Markusevangelium, Psalm 110,1 und 118,22f.: Folgetext und Prätext,“ in *The Old Testament in the Gospels* (hg. C. Tuckett; BETL 131; Leuven: Peeters, 1997), 197–222, 197–201.

¹⁸ LSJ, s.v. „Pass. to feel pain, suffer pain“.

¹⁹ Vgl. BDR § 231 und § 299.1.

²⁰ Das διὰ ist kausal wie das hebr. ׀, vgl. Jes 53:12 und 64:6f. sowie BDR § 222.

²¹ Übersetzung nach B. Janowski, *Stellvertretung: Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff* (SBS 165; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1997), 79, 84.

²² Janowski, *Stellvertretung*, 72, übersetzt: „wegen des Frevels seines Volkes wurde er zu Tode getroffen.“

²³ Vgl. BDR § 210.1.

Die Formulierung, „Christus litt unseretwegen“²⁴ in 1 Petr 2:21 ist also der Vorstellung von Jes^{LXX} 53 zu verdanken. Sie soll daher traditionsgeschichtlich von Jes^{LXX} 53 hergeleitet und nicht von vornherein im Zusammenhang mit der Tradition der sog. Sterbformel gedeutet werden,²⁵ zumal es strittig ist, ob ein Einfluß von Jes^{LXX} 53, bes. Vers 12, auf 1 Kor 15:3b anzunehmen ist.²⁶ In der Formulierung ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν in 1 Petr 2:21 liegt weder eine Vorstellung des Wegnehmens der Folge der Sünde²⁷ noch die des Leidens „zugunsten von“²⁸ vor. Mit der Vorbildfunktion des Leidens Christi liegt der Ton in Vers 21 auch
 444 nicht auf | einer „stellvertretenden“ Übernahme der Sündenstrafe, wie es in Jesaja der Fall ist. Erst in Vers 24 wird unter Wiederholung des Jesajates (,er trug unsere Sünde“) der Gedanke der Strafübernahme aufgenommen.²⁹ Die Betonung liegt, wie Vers 22 zeigt, auf dem Leiden, auf der Sündlosigkeit Christi, auf seinem Schweigen (V. 23). Christus soll von den Adressaten nachbuchstabiert werden, sein Leitbild soll befolgt werden. Die Jes^{LXX} 53 entnommene Vorstellung des geduldig und unschuldig die Strafe für die Sünde anderer tragenden Gottesknechtes wurde auf Christus übertragen, damit sein Leiden als Leitbild für die Haussklaven unter den Adressaten gelten kann. Sie haben das Leiden, das, obwohl sie Gutes tun, durch ihre bösen Herren verursacht wird, geduldig zu ertragen. Sie haben sozusagen wegen ihrer Herren zu leiden, wie Christus ihretwegen gelitten hat. Es sei unbestritten, daß sich das Leiden Christi in 1 Petr 2:21 auf ein Ereignis bezieht, das in seinem Tod endet. Wenn der Autor aber schon in Vers 21 das Sterben Christi in den Blick hätte nehmen wollen, dann hätte er dieses nicht mit dem Ausdruck ἔπαθεν angezeigt. Der Fokus liegt auf seinem paradigmatischen Leiden „euret- wegen“. Das Verhalten des leidenden Christus soll befolgt werden. Ist 1 Petr 3:18 auch in diesem Sinne zu verstehen?

²⁴ Mit P⁷² A B C P 33 1739 und dem „Mehrheitstext“ gut bezeugt. Die Lesart mit ἀπέθανεν zeigt paulinischen Einfluß.

²⁵ So z.B. J.H. Elliot, *1 Peter* (AncB 37B; Garden City: Doubleday, 2000), 545, 639 f.

²⁶ Für die anderen Sterbformeln bei Paulus kommt ein solcher Einfluß ohnehin nicht in Frage; vgl. Breytenbach, „Christus“, 468–470 (→ ch. 5).

²⁷ Wie z.B. in 1 Kor 15:3; vgl. Breytenbach, „Christus“, 470 (→ ch. 5).

²⁸ S.o. Anm. 16.

²⁹ Für die Interpretation von VV. 24 f. s.u. 2.4.

2.2. Das einmalige Leiden Christi wegen der Sünden und Ungerechtigkeiten (zu 1 Petr 3:18)

In einer Wiederaufnahme des Gedankens von 2:20b setzt der Verfasser in 3:14 und 17 ein Signal. Wer wegen der Gerechtigkeit leidet, ist glücklich. Es ist besser, wenn die Adressaten³⁰ ἀγαθοποιούντας leiden³¹ als κακοποιούντας. Damit ist die Weiche für die Interpretation von Vers 18 gestellt, denn das ὅτι καί schließt mit „denn auch“³² hier an. Die περί- und die ὑπέρ-Ausdrücke sind auf Grund der Rekurrenz eher sinnföhl zu interpretieren. Dabei ist die διά-Wendung in dem einleitenden Vers 14 zu beachten. Von dort her und auf Grund der kausalen Funktion von Vers 18 nach Vers 17 liegt eine Übersetzung der περί- und der ὑπέρ-Wendungen mit „wegen“ nahe.³³ Welches Verb steht dabei, ἔπαθεν oder ἀπέθανεν? Hier läßt sich das Problem der Textüberlieferung nicht so eindeutig klären wie in 2:21. | Aber die Thematisierung von πάσχειν aus 3:17 und der abschließende Rückbezug von 4:1 auf 3:18 mit Χριστοῦ οὖν παθόντος zeigen, daß man gut tut, mit B, P und dem „Mehrheitstext“ gegen die Texttradition der Vulgata und Cyprian ἔπαθεν zu lesen.³⁴ Die älteste lange Leseart περί ἁμαρτιῶν ὑπέρ ὑμῶν ἀπέθανεν von P⁷² und A (ⲡ—ὑπέρ ἡμῶν) läßt obendrein vermuten, daß die traditionelle Formulierung des Bekenntnisses aus 1 Kor 15:3b die Texttradition relativ früh beeinflusste.³⁵ Gleiches zeigt sich in der von 2:21 abweichenden ὑπέρ-Formulierung von P⁷² und bei den späteren Varianten von Ψ und C^{*vid} zu 3:18. Zudem: Zu ἔπαθεν passt das ἅπαξ. Bei ἀπέθανεν wäre es pleonastisch, denn sterben konnte Christus nur einmal.³⁶

³⁰ Sc. ὑμᾶς als Subjekt des Acl; vgl. BDR § 4102.

³¹ Εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, *optativus potentialis* in der Protasis: die Sache wird nur gedacht; vgl. BDR § 3854.

³² So auch Achtemeier, *1 Peter*, 246.

³³ In der LXX bezeichnet der Plural περί ἁμαρτιῶν kaum ein Sündopfer. Gegen Achtemeier, *1 Peter*, 247. Der Plural und die Parallelität mit ὑπέρ ἀδικῶν verbieten das Herantragen eines Opfergedankens; gegen Schweizer, *Petrusbrief*, 72 f.

³⁴ So auch NA²⁷; vgl. die detaillierte Darstellung und Auswertung der *variae lectionis* bei A. Reichert, *Eine urchristliche Praeparatio ad Martyrium: Studien zur Komposition, Traditionsgeschichte und Theologie des 1. Petrusbriefes* (BBET 22; Frankfurt a.M.: Lang, 1989), 200–202.

³⁵ So auch Goppelt, *Petrusbrief*, 242; Brox, *Petrusbrief*, 167; Achtemeier, *1 Peter*, 239; Elliot, *1 Peter*, 640; J. Herzer, *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition* (WUNT 103; Tübingen, 1998), 197. J.N.D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (BNTC; London: Black, 1969), 147 f., zieht ἀπέθανεν vor.

³⁶ Mit Brox, *Petrusbrief*, 167; Reichert, *Praeparatio*, 203.

Wiederum ist das Leiden Christi Leitbild: Denn auch Christus litt einmal wegen der Sünden, ein Gerechter ὑπὲρ ἁδίκων. Von dem Gegensatz mit dem eindeutig substantiviert verwendeten δίκαιος her könnte ἁδίκων die Ungerechten bezeichnen.³⁷ Damit wird der, der nicht sündigte (vgl. 2:2), mit den Sündern kontrastiert.³⁸ Mit den ἁδικοὶ wären dann auch die Adressaten gemeint, besonders in ihrem vorchristlichen Status.³⁹ Es wäre aber auch möglich, ἁδίκων als sich auf ἁμαρτιῶν beziehend zu verstehen und „wegen der Ungerechtigkeiten“ zu übersetzen.

Mit dem Finalsatz wird das Ziel des Leidens Christi auf Grund der Sünde und der Ungerechtigkeiten ausgedrückt. Bei dem transitiven Verb ist auf die Dativverbindung zu achten. In dieser Verbindung bedeutet προσάγειν „jemanden zu jemandem bringen“.⁴⁰ In einigen Fällen bezeichnet das Wort in diesem Sinne, daß ein Mensch zu Gott gebracht wird.⁴¹ Damit ist das Thema der Neugeburt aus 1 Petr 1:2 f., 23 und 2:2 über 2:24 implizit | aufgenommen, und es schließt sich der Kreis zum Briefanfang (s.u. 3.). Auf die positive Aussage in Vers 18d–e ist in 2.4. einzugehen.

2.3. Zwischenergebnis

Eine Analyse der einschlägigen Stellen hat ergeben, daß der Spenderbereich der Metaphorik, mit der die Bedeutung des Leidens Christi in 1 Petr 2:21 und 3:18 ausgedrückt wird, in der Heiligen Schrift des Urchristentums, d.h. in der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, zu suchen ist. Das Leiden des unschuldigen Christus wird mit den Farben von Jes^{LXX} 53 gemalt, damit sein Leiden auf Grund der Sünden der Gläubenden, wegen der Ungerechtigkeiten der Gemeinde, ein „role model“ sein kann. Im Leiden, das zu Unrecht über sie kommt, haben sie in den Fußstapfen Christi zu gehen.

Da die Begrifflichkeit sowie die Metaphorik der Fokustexte des Ersten Petrusbriefes befriedigend als Rückgriff auf den zitierten Prätext Jes^{LXX}

³⁷ 1 Petr übernimmt hier die Sprache des Diasporajudentums. Das substantivierte Adjektiv bezeichnet den Ungerechten; vgl. Ex 23:1; Weish 12:12; 14:31; 16:24; 4 Ezra 7:103; Pseudo-Sophokles bei Clemens Alexandrinus *Strom.* 5.1221.

³⁸ Zu diesem Gegensatz zwischen δίκαιοι und ἁδικοὶ vgl. Spicq, 1.324 f.

³⁹ So auch Achtemeier, *1 Peter*, 248.

⁴⁰ LSJ, s.v. 9. „to bring to or before, τῷ Κύρῳ τοὺς αἰχμαλώτους Xen.: to introduce, τινὰ πρὸς τὸν δῆμον, πρὸς τὴν βουλὴν Thuc.; πρ. τοὺς πρέσβεις Dem.“

⁴¹ Vgl. Röm 5:2; Eph 2:17; 3:12; *grHen* 14:25; *T. Ab.* (A) 15:1; sonst Josephus *B.J.* 7.45 und Achtemeier, *1 Peter*, 248.

53:4–6, 9, 12 und als Anspielung auf den Prätext Jes^{LXX} 53:7 erklärt werden können, erübrigt sich die Frage nach weiteren, fernerliegenden Hintergründen. Damit läßt sich eine *sechste* methodische Konsequenz ziehen. Dort, wo ein Fokustext durch die Markierung als Zitat oder, wie im Fall von 1 Petr 2:21–25, durch den Rückbezug auf Textpartien einen Prätext zitiert, hat man zuerst den Prätext heranzuziehen, um eine hinter dem Fokustext liegende Vorstellung zu konstruieren. Wenn kein Zitat vorliegt, ist anhand der Begrifflichkeit im Fokustext die Frage nach möglichen Anspielungen auf einen Prätext zu stellen. Erst wenn die Möglichkeiten, die Vorstellungskomplexe, die den Fokustext mitgeprägt haben, intertextuell zu klären, erschöpft sind, sollte man den Blick auf andere mögliche Vorstellungshorizonte richten. Dabei sind die fünf anfangs genannten methodischen Kriterien stets zu bedenken.

Es zeigt sich, daß es sich in 1 Petr 2:21 und 3:18 um eine christologische Begründung der Paränese handelt, wobei die Betonung auf der Nachfolge des Verhaltens des leidenden Christus liegt. Bereits 1 Petr 1:11 erwähnte die über Christus kommenden Leiden (τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα) und die Herrlichkeiten, die auf diese Leiden folgen (καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας). Damit ist das sonst im Brief vorausgesetzte Schema „Leiden und Herrlichkeit“ angesprochen. Im Kontext der vorliegenden Studien ist auf die Interpretation des Todes Christi in 1 Petr 2:24 f. und 3:18 f. zu achten. |

447

2.4. Das Heilswirken des Leidens und Todes (1 Petr 2:24 f. und 3:18 f.)

Kehren wir zurück zu 1 Petr 2:24 f.⁴² Es geht in Vers 24a–b um die Übernahme der Strafe der Gemeinde. Das gegenüber dem Prätext in Jesaja eingefügte αὐτός vor dem Aorist ἀνήνεγκεν, das seinerseits die Präsensform φέρει in Jes^{LXX} 53:4 ersetzt, betont, daß Christus selbst bereits „unsere“ Sünden ἀνήνεγκεν („trug“). Die Bedeutung des Verbs ist strittig.⁴³ Hat es hier den Sinn von „von A nach B hinauftragen“,⁴⁴ „von X zu Y übertragen“⁴⁵ oder „mit“ bzw. „auf sich nehmen“?⁴⁶ Angesichts der Nähe zu Jes^{LXX} 53:12 und Heb 9:28 scheint die letzte Bedeutung am besten zu passen: „Der selbst (sc. Christus) unsere Sünden in seinem Leib

⁴² Vgl. 2.1. für die Auslegung von VV. 21–23 und eine Synopse der Texte aus 1 Petr und Jes^{LXX} 53.

⁴³ Vgl. die Diskussion bei Spicq, 1.118 f.

⁴⁴ Vgl. Brox, *Petrusbrief*, 128; Achtemeier, *1 Peter*, 201 f.

⁴⁵ So A. Deissmann, *Bibelstudien* (Marburg: Elwert, 1895), 83 ff.

⁴⁶ Vgl. LSJ, s.v., und BADG, s.v., beide mit Hinweis auf Jes^{LXX} 53:12.

zum Kreuz hinauftrug.⁴⁷ Mit dem ἵνα-Satz in Vers 24c wird das Ziel der Übernahme der Sünden formuliert. Die Adressaten („wir“) „sind den Sünden weggenommen“,⁴⁸ sie sind deren Besitz entzogen worden.⁴⁹ Sie werden für die Sünden vor der Umkehr⁵⁰ nicht bestraft. Dies geschah, damit die Adressaten der Gerechtigkeit leben, d.h. ein neues gerechtes Leben führen. Die Übertragung des Leidens (wegen der Sünde) auf Christus ist komplett und bringt Genesung, wie Vers 24d unter Aufnahme von Jes^{LXX} 53:5 zusammenfaßt. „Durch seine Wunden sind wir selbst geheilt“, so übersetzt die LXX Jes 53:5 (τῷ μὴλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν). Nach P⁸¹ ⲁ A C P Ψ 093 und dem „Mehrheitstext“ ließ der Erste Petrusbrief das betonte Pronomen weg, als der Verfasser von der 1. Person in die 2. wechselte: „durch dessen Wunde ihr geheilt wurdet“.⁵¹ Christi Leiden brachte Heilung. Vers 25 zeigt nun: Es geht um die Zeit vor und nach der Umkehr und den damit begründeten Neuanfang. Gott⁵² ist Hirte und Beschützer des Lebens der Adressaten. Das Stichwort ἐπιστρέφειν, das hier fiel, zeigt, daß das Leiden Christi am Kreuz eine grundsätzliche Neuorientierung im Verhalten der Adressaten ermöglichte. |

448

Bevor wir dieses Thema weiter verfolgen, sei eine kurze Bemerkung zu dem hier zur Interpretation verwendeten Konzept der Übernahme der Sünden erlaubt. Mit dieser Formulierung sind wir noch ganz dicht an 1 Petr 2:24a geblieben. Was bewirkt aber „das Auf-Sich-Nehmen der Sünden“? Zunächst, daß Christus litt (VV. 21, 23), verwundet wurde (V. 24d) und schließlich am Kreuz starb. Was bedeutet es aber für die mit der 1. und 2. Person Plural Bezeichneten? Negativ ausgedrückt: Sie haben keinen Anteil an den Sünden (V. 24c) und irren nicht mehr wie Schafe herum (V. 25a). Positiv gesagt: Sie leben ein neues gerechtes Leben (V. 24d), ihr Leben wird geschützt (V. 25b). Christi Übernahme der Sünde legt die Grundlage für ein neues Leben. Die Ausmalung des Leidens Christi und dessen Folge geschah in 1 Petr 2:21–25 mit Hilfe des Textes in Jes^{LXX} 53. Beachtet man die Abwandlung des hebräischen

⁴⁷ Ausgeschlossen ist allerdings ein Opfergedanke, denn Sünden werden nie als Opfer auf den Altar getragen; s. dazu Achtemeier, *1 Peter*, 202.

⁴⁸ Für diesen Sinn von ἀπογίνεσθαι vgl. LSJ, s.v.; BDAG, s.v., und G.H.R. Horsley, Hg., *New Documents Illustrating Early Christianity 3: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1978* (North Ryde: Macquarie University, 1983), 62.

⁴⁹ Der Dativ ταῖς ἁμαρτίαις drückt hier den Besitzer aus; vgl. BDR § 1883.

⁵⁰ Vgl. ἐπιστρέφειν in V. 25.

⁵¹ P⁷² und B betonen durch die Ergänzung von ὑμῶν „ihr selbst“.

⁵² Mit Brox, *Petrusbrief*, 139. H. Windisch, *Die Katholischen Briefe* (2. Aufl.; HNT 15; Tübingen: Mohr, 1930), 66; Goppelt, *Petrusbrief*, 212, und Achtemeier, *1 Peter*, 204, beziehen die Ausdrücke auf Christus.

Textes in der LXX-Übersetzung von Versen 10 f. und die nicht-kultische Deutung des אָפֿן -Motivs durch Janowski,⁵³ geben weder die griechische Übersetzung⁵⁴ noch ihre hebräische Vorlage⁵⁵ uns einen Grund, hier einen kultischen Sühnegedanken zu finden.⁵⁶ Weder der Fokustext noch der Prätext weisen kultisches Vokabular auf, so daß die Frage, ob hier eine vom Kult herstammende Sühnevorstellung vorliegt, sich auch von der Quellsprache her nicht stellt.⁵⁷ Es geht um die Übernahme der Sünden im Leiden. Christus litt wegen der Sünden der Adressaten. Sein Leiden am Kreuz (2:24b) endete im Tod (3:18d) und wird zur Grundlage für eine Umkehr zu einem neuen Lebenswandel.

Daß das Leiden Christi in den Tod mündete, zeigt der Parallelismus am Ende von 3:18 deutlich. Er wurde getötet. Welche Funktion hat die Aussage? Die beiden passiven Partizipien könnten zwar attributiv zu $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ verstanden werden, müßten dann allerdings koinzident mit dem Verbalinhalt der Haupthandlung $\acute{\epsilon}\pi\alpha\theta\epsilon\nu$ sein. Dies dürfte schwierig sein.⁵⁸ Näher liegt es, beide Aorist-Partizipien adverbial zu $\pi\rho\omicron\sigma\sigma\acute{\alpha}\gamma\alpha\gamma\eta$ aufzufassen.⁵⁹ Wenn der $\mu\acute{\epsilon}\nu$ - $\delta\acute{\epsilon}$ -Gegensatz dabei beachtet wird, wird zunächst zugestanden, daß Christus durch die $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$, d.h. von den Menschen,⁶⁰ getötet wurde. Mit $\delta\acute{\epsilon}$ wird dann gegensätzlich ausgedrückt, wie das $\pi\rho\omicron\sigma\sigma\acute{\alpha}\gamma\epsilon\nu$ geschah: Christus, durch die Menschen getötet, durch den Geist von Gott lebendig gemacht, brachte „uns“ zu Gott. Als Lebendig-gemachter konnte er die Adressaten zu Gott bringen. Seine Auferweckung ist Grundlage ihres Zuganges zu Gott. Der Parallelismus erklärt somit den Finalsatz. Hier wird nun die Funktion des Todes und der Auferweckung Christi erörtert, durch das Gotteshandeln (vgl. die Passiva) wird die neue Relation zu Gott ermöglicht. Dem ist jetzt in aller Kürze

449

⁵³ Vgl. Janowski, *Stellvertretung*, 88–92.

⁵⁴ Jes^{LXX} 53:10: καὶ κύριος βούλεται καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας ἡ ψυχὴ ὑμῶν ὀψεται σπέρμα μακρόβιον. Vgl. die Besprechung der Differenzen zur hebräischen Vorlage bei E.R. Ekballd Jr., *Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint* (CBET 23; Leuven: Peeters, 1999), 240–249.

⁵⁵ Jes 53:10: יהוה חפץ דכאו החלי אשם נפשו יראה ורע יאריך ימים וחפץ יהוה בידו יציל.

⁵⁶ Anders Schelkle, *Petrusbriefe*, 81.

⁵⁷ Eine Sühnevorstellung wird gerne als interpretierendes Konzept über die Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν-Wendung in V. 21 oder den Relativsatz ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον in V. 24a an den Text herangetragen; vgl. dazu 2.1. und Anm. 47 oben.

⁵⁸ Vgl. die Diskussion bei Reichert, *Praeparatio*, 209 f.

⁵⁹ Ähnlich Goppelt, *Petrusbrief*, 239, 244.

⁶⁰ Mit Achtemeier, *1 Peter*, 250; anders Brox, *Petrusbrief*, 168: im „Bereich“ des Fleisches.

nachzugehen. Eine Analyse des gesamten Briefes und seiner rhetorischen Situation würde den hier vorgegebenen Rahmen sprengen.⁶¹ Unsere kurzen Ausführungen sollen aber zeigen, daß der Verfasser im Einklang mit anderen Autoren im Urchristentum die grundlegende Bedeutung des Todes Christi für die Adressaten mit Hilfe der Heiligen Schrift hervorhebt.

3. Ausblick: Der neue Status der Adressaten und die Rolle des gewaltsamen Todes Christi

3.1. Die Besprengung mit dem Blut Jesu Christi und die Aufnahme in den Bund (zu 1 Petr 1:1 f.)

Bereits das Präsript will den Adressaten dazu verhelfen, ihre eigene Identität zu definieren. Die auserwählten Ausländer in der Diaspora sind zur Besprengung (ῥαντισμός)⁶² mit dem Blut Christi bestimmt worden.⁶³

450 Zunächst ist vom Blut Jesu Christi auszugehen, wobei αἷματος eher als objektiver und Ἰησοῦ Χριστοῦ als possessiver Genitiv aufzufassen sind.⁶⁴ | Was bezeichnet das Blut? Für Windisch, der von Hebr 9:14, 21 f. und Barn. 5:1; 8:1 ff. her deutet, ist das Blut Jesu Christi die Gabe des geopfertem Messias: Die Besprengung bezeichnet vor dem Hintergrund von Ex 24:3–8 die Aufnahme in die durch Christi Blut gegründete Heilsgemeinschaft.⁶⁵ Diese Deutung, nach der die Besprengung mit dem Blut Christi metaphorisch den Kreuzestod bezeichnet, wird öfter, z.B. durch Goppelt, durch eine weitergehende Deutung ergänzt: Die Besprengung mit dem Blut Christi bezeichne die Taufe. Das Wasser sei durch

⁶¹ Vgl. die neuere Diskussion bei Achtemeier, *1 Peter*, 50–57; Elliot, *1 Peter*, 84–103.

⁶² Das Verbalsubstantiv als *nomen actionis* von ῥαντίζειν, mit -μός gebildet (vgl. BDR § 109.1). Das Wort ist ein LXX-Neologismus (nach GELS, s.v.). Vgl. Num 19:3, 13, 20 f.

⁶³ Kann man den Reinigungsgedanken über den Ausdruck ὕδωρ ῥαντισμοῦ in Num^{LXX} 19:19 f. einführen und dann obendrein wie Bauer, s.v. ῥαντισμός, mit Hilfe eines Sühnegedankens auslegen: „mit dem Blute Chr[isti] besprengt u[nd] dadurch entsühnt zu werden“ (Kursivierung von mir)? Dies ist fraglich.

⁶⁴ Zur Problematik vgl. Achtemeier, *1 Peter*, 87 f. Elliot, *1 Peter*, 319, übersetzt das εἰς kausativ und faßt Jesus Christus als *genitivus subiectivus* auf: „because of the obedience and the sprinkling of blood by Jesus Christ.“

⁶⁵ Windisch, *Die Katholischen Briefe*, 52. So auch Schelkle, *Petrusbriefe*, 22, und Achtemeier, *1 Peter*, 88 f.

das Blut ersetzt worden, damit die Vereinigung des Täuflings mit dem gekreuzigten Christus zum Ausdruck kommt.⁶⁶ Mit Recht machte Brox darauf aufmerksam, daß die Abfolge „Gehorsam und Besprengung“ in 1 Petr 1:2 Ex 24:3, 7f. widerspiegelt, so daß es näher liegt, mit ihm und Achtemeier hier eine Rezeption der sonst mit der Herrenmahls-überlieferung verbundenen Exodustradition (vgl. Mk 14:24) vorauszusetzen.⁶⁷

Auch wenn es keine konsistente Übersetzungsweise gibt, die einen Einfluß von Ex 24:8 verraten würde,⁶⁸ gibt es doch ein Textsignal. Beachtet man, daß εἰς ὑπακοήν in 1 Petr 1:2 bereits das Motiv des Gehorsams aus Ex 24:3 und 7 aufnimmt, kann auch das ῥαντισμὸς αἵματος vor dem Hintergrund des Exodustextes interpretiert werden. Die Wendung λαβὼν δὲ Μωϋσῆς τὸ αἶμα κατεσκέδασεν τοῦ λαοῦ in Ex 24:8 klingt hier an. | Sie beschreibt den gewaltsamen Tod Christi mit Hilfe 451 der Sprache des Bundesschlußritus von Ex 24:3–8.

„Also soll im Bild von der Besprengung mit dem Blut Christi (vgl. Hebr 12:24) von einem neuen Bund die Rede sein, bei dem Jesu Tod die Rolle des Opfers spielt und der als biblische Chiffre den Adressaten ihr jetzt gewonnenes Verhältnis zu Gott als neue Verbindlichkeit auslegt, die durch die Intervention Jesu Christi begründet wurde.“⁶⁹

⁶⁶ So Goppelt, *Petrusbrief*, 86 f.

⁶⁷ Vgl. Brox, *Petrusbrief*, 57 f.; Achtemeier, *1 Peter*, 89.

⁶⁸ Für die Übersetzung von וִירָק עַל-הַמִּזְבֵּחַ in Ex 24:6 verwendet der LXX-Übersetzer προσέχειν πρὸς bzw. ἐπί ist auch für andere Bücher des Pentateuch der übliche Terminus, um auszudrücken, daß das Blut rund um den Altar herum gegossen wurde (vgl. daneben Ex 29:16; Lev 1:5; 3:2, 8, 13; 7:2; 8:19, 24; 9:12, 18; 17:6; Num 18:17; s. aber 4 Regn 29:22). Die markinische Fassung des Kelchwortes bei Jesu letztem Mahl greift mit der Formulierung τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης auf Ex 24:8 und mit τὸ ἐκχυννόμενον auf Ex 24:6 zurück. Aber in 1 Petr 1:2 fehlen sowohl die Terminologie von Mk 14:24 als auch die in Ex 24:6, 8 verwendeten Verben. In Ex 24:8 nun geht es um die Besprengung des Volkes mit dem Blut. Wie wurde וִירָק עַל-הַמִּזְבֵּחַ übersetzt? Die LXX-Manuskripte verwenden für die Übersetzung des Imperfektums von וִירָק in Ex 24:8 das seltene Wort (κατα-)σκαδαννύναι („etwas über ein Objekt streuen“, vgl. LSJ, s.v.). Ist dies nicht ein Grund, ein anderes Erklärungsmuster für das Besprengungsmotiv von 1 Petr 1:2 zu suchen? Kaum. Ganz abgesehen davon, daß das προσέχειν von Ex 24:6 schon von der Bedeutung (vgl. LSJ, s.v., „to pour to or on“) her in Ex 24:8 nicht als Übersetzungswort in Frage kommt, wird וִירָק nur hier mit κατασκαδαννύναι übersetzt. Ein Blick in die Konkordanz zeigt uns, daß mitunter auch διασκορπίζειν (Ez 10:2), (κατα-)πάσσειν (Job 2:12; Ex 9:10), ῥίπτειν (2 Chr 34:4) sowie σπείρειν (Ex 32:20) Verwendung fanden. Das ῥαντισμός von 1 Petr 1:2 zugrundeliegende Verb kommt auch vor: In Ez 36:25 wird וִירָק mit ῥαίνειν übersetzt, wenn von der Besprengung mit dem Wasser der Reinigung die Rede ist (Ez^{LXX} 36:25a: καὶ ῥανῶ ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρόν ...).

⁶⁹ Brox, *Petrusbrief*, 57 f.

Vor dem Hintergrund von Ex 24:8 wird zum Ausdruck gebracht, daß die Adressaten mittels des Todes Christi zum Bunde zugelassen wurden.⁷⁰ Ihr neuer Status wird nun in Analogie zur Aufnahme in den Bund zwischen Gott und dem jüdischen Volk verstanden.

3.2. Die Auslösung aus dem nichtigen Lebenswandel mit dem wertvollen Blut Christi (zu 1 Petr 1:18f.)

Zunächst ist zu beachten, daß das passive ἐλυτρώθητε als Hauptverb das Erlöstwerden aus der sinnlosen Lebensweise, die von den Vorfahren her auf die Adressaten gekommen war, bezeichnet (V. 18c). Nach einer Umschreibung Christi in Versen 20–21a wird die Konsequenz der Befreiung in Vers 21b formuliert, nämlich so, daß das Vertrauen und die Hoffnung der Briefempfänger auf Gott gerichtet seien. D.h. es geht um die Auslösung aus der traditionellen heidnischen Lebensweise der Adressaten und daraus folgend um die Neuorientierung auf Gott hin. So gesehen bildet der Hauptsatz den Rahmen für die Interpretation der antithetischen Dativbestimmungen in Vers 18b und 19.

Die Rahmenbedingung und die Antithese präfigurieren die Interpretationsmöglichkeiten. Die Differenzen in der Gegenüberstellung zeigen, daß Jes^{LXX} 53:2 hier nicht als Prätext herangezogen werden sollte.⁷¹ In 1 Petr 1:18f. ist auf die Bedeutung von αἷμα zu achten.⁷² Dazu ist dem Text zu folgen und die Funktion der mit ὡς eingeleiteten Wendung zu klären. Handelt es sich hier um ein „fehlerloses Opferlamm“, wie Bauer glossiert? | Setzen wir bei ἀσπίλου ein. Ἀσπίλος bedeutet „ohne Flecken“, ἄμωμος bedeutet „ohne Fehler“. Nicht nur das letzte Wort, sondern auch das Verbaladjektiv φθατός (ein makelhaftes Ding) in Vers 18 verraten einen kultischen Hintergrund, wie ein Hinweis auf Lev 22:19,

⁷⁰ Mit W.C. van Unnik, „The Redemption in 1 Peter i 18–19 and the Problem of the First Epistle of Peter,“ in *Sparsa Collecta: The Collected Essays of W.C. van Unnik, Part 2* (NovTSup 30; Leiden: Brill, 1980), 2–82, 63.

⁷¹ Dies tut Brox, *Petrusbrief*, 81. Anders als in 1 Petr 1:18f. betrifft die Antithese in Jes^{LXX} 52:3 den Kaufpreis: „Ihr seid umsonst verkauft worden, ihr werdet nicht mit Silber losgekauft werden (ὁρᾶν ἐπράθητε καὶ οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε).“ Von Blut steht bei Jesaja nichts.

⁷² Das Wort zeigt an, weswegen man den Text nicht einfach als Rezeption der paulinisch-deuteropaulinischen ἀπολύτρωσις-Tradition einstufen kann. So (mit Hinweis auf 1 Kor 1:30; Röm 3:24f.; 8:23; Kol 1:14; Eph 1:7; 1 Tim 2:6; Heb 9:12, 15) aber Achtemeier, *1 Peter*, 127. Ein Zusammenhang mit der Marktkauftradition in 1 Kor 6:20; 7:23 sowie Gal 3:13 und 4:4f. kommt aus terminologischen Gründen nicht in Betracht; vgl. Herzer, *Petrus oder Paulus*, 121–126.

21, 25 zeigt.⁷³ Die Christen sind also losgekauft durch das teure Blut Christi, das kein kultisch ungeeignetes Ding wie eine Silber- oder Goldmünze ist. Wie ein Lamm ohne Flecken und Fehler ist Christus ein kultisch geeignetes Opfer. In welchen Zusammenhang ist das Opfer zu stellen?

Dies bringt uns zurück zum Rahmen. Es geht um die Befreiung aus der überlieferten sinnlosen Lebensweise zu einem auf Gott vertrauenden und hoffenden Leben. Christus als makellooses Opferlamm wird in diesen Rahmen hineingestellt. Der berühmte niederländische Gelehrte *Willem van Unnik* argumentierte in seinem Akademiebeitrag von 1942, daß das Proselytenopfer hier im Hintergrund stehe. Neben der Beschneidung und der rituellen Waschung war das Brandopfer die dritte Bedingung für den Zugang zum Bund. Da die Opferpraxis mit der Zerstörung des Zweiten Tempels aufhörte, ist es gut möglich, daß die diesbezüglichen rabbinischen Belege in der Mischna und dem Bavli auf die Praxis vor 70 n.Chr. zurückblicken.⁷⁴ Nach van Unnik beschrieb der Autor des Ersten Petrusbriefes den Übergang vom Heidentum zum Christentum vor dem Hintergrund des Zutritts der Proselyten zum Judentum. Jesu Tod wird dabei in Analogie zum makellosen Opferlamm des Proselytenopfers verstanden.⁷⁵

3.3. Die Neugeborenen (zu 1 Petr 1:3 f., 22 f.; 2:1–3)

Die Abfolge von 1 Petr 1:2 zu 3, von 1 Petr 1:18–21 zu 23 und von 1 Petr 2:1 zu 2:2 ist jeweils wichtig. In allen Fällen wird die Eingliederung in den Bund bzw. die Umkehr von dem früheren Lebenswandel mit der Terminologie der „Neugeburt“ bzw. „Wiedergeburt“ beschrieben. |

453

⁷³ Vgl. van Unnik, „Redemption,“ 37–39.

⁷⁴ Vgl. *Ker.* II, 1; *b. Ker.* 9^a; vgl. auch *Sifre Numeri* 108 (zu Num 15:14).

⁷⁵ „The readers are exhorted as true Christians to live in fear under a holy God as holy ones. They have passed from paganism to Christianity, from a life that was ‚futile‘ and destined to damnation to the life with God, σωτηρία, salvation. In order to clarify how this passing has taken place the author refers to the great moment of the transition from paganism to Judaism. The proselyte had to bring an offering, a stainless lamb, for example, if he wanted to enjoy in full the rights of the Covenant, and ‚precious blood‘ had to be sprinkled, for which no corrupt gift could be brought nor money given since that was not ‚pleasing to the Lord‘ and did not redeem from damnation. In such a way did the Christians enter the Covenant with God, but this did not take place through cattle but through Christ himself who once (N.B. the verb in the aorist) let his blood flow in Jerusalem. The readers must know this!“ (Van Unnik, „Redemption,“ 48).

In Vers 3 ist Gott derjenige, der „uns wiedergeboren hat“ (ἀναγεννήσας⁷⁶ ἡμᾶς). Die Neugeburt geschehe gemäß der Größe seines Erbarmens (κατὰ τὸ πολὺ ἔλεος αὐτοῦ).⁷⁷ Die gerade Geborenen von 1:23 sind eben die, die aus der sinnlosen Lebensweise befreit worden sind. In 2:1 f. wird die ethische Umorientierung so dargestellt, daß die Adressaten mit neugeborenen Kindern verglichen werden.

Warum redet der Autor des Ersten Petrusbriefes in diesen Zusammenhängen von „Neugeburt“? Mit ἀναγεννᾶν greift der Autor stoische Terminologie auf, die vom griechisch schreibenden Judentum⁷⁸ und dem jungen Christentum mit dem ursprünglich-kosmologischen Zusammenhang rezipiert wurde.⁷⁹ Justin, Theophilus von Antiochien und Clemens Alexandrinus aber verwenden die ἀναγεννᾶν-Terminologie auch im Zusammenhang mit der Taufe als Übergang vom Heidentum zum Christentum;⁸⁰ Justin betont zusätzlich die daraus resultierende Rettung des Menschen.⁸¹ Mt 18:3 aufnehmend, fragt Clemens von Alexandrien, wie ein Fremder (ξένος) in die Herrschaft Gottes gelangen kann, wenn er nicht wie die Kinder wiedergeboren werde. Das Hineingehen wird dann wiederaufgenommen mit dem Eintrag in die Liste und dem Erlangen des πολίτευμα.⁸² Bei Clemens wird an mehreren Stellen deutlich, daß das Christentum die Wende aus dem Heidentum zum Leben im Glauben als Neugeburt beschrieb.⁸³ Der gleiche Zusammenhang liegt in 1 Petr 1:2 f.⁸⁴ und 1:18–21, 22–25 vor. Das neugeborene Kind ist rein von Sünden. Schon das Matthäusevangelium faßt den Übertritt zur Glaubensgemeinschaft als Neugeburt auf, wenn es in 18:3 das Amenwort Jesu in Mk 10:15, daß seine Jünger die Gottesherrschaft wie ein Kind

⁷⁶ Nach LSJ ein neutestamentlicher Neologismus, fehlt das Wort in *GELS*; vgl. BDAG, s.v. „beget again, cause to be born again fig. of the spiritual rebirth of Christians“.

⁷⁷ So mit *P*⁷² zu lesen. Mit dem Wort greift der Autor auf die israelitisch-frühjüdische Gottesvorstellung zurück (Ex 34:6; Num 14:19; Dtn 5:10; 7:9; Weish 15:1; Sir 2:9; 18:5 und bes. die Psalmen, s. Ps 13:6; 25:10; 26:3; 33:18; vgl. Spicq, 1.473–439) wie schon andere Autoren des NT (vgl. Röm 9:23; 2 Tim 1:18; Lk 1:50, 78). Die Neugeburt geschah durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, und die Rettung ist etwas Zukünftiges (V. 5), Ziel des Glaubens (V. 9).

⁷⁸ Vgl. Chrysipp, *SVF* 2.620; Philo *Aet.* 8; Josephus *B.J.* 4.484 und (judenchristlich) Theophilus *Ad Autolycum* 2.15.

⁷⁹ Vgl. Pseudo-Clementina *passim*.

⁸⁰ Vgl. Justin *Apol.* 61; Theophilus *Ad Autolycum* 2.16; Clemens Alexandrinus *Strom.* 2.13.58.2; 3.12.88.1.

⁸¹ Vgl. Justin *Dial.* 38.2.

⁸² Vgl. Clemens Alexandrinus *Protr.* 9.82.4 f.; vgl. auch *Paed.* 1.5.12.4; 1.6.27.2 f.

⁸³ Vgl. Clemens Alexandrinus *Strom.* 2.23.147.2 f.

⁸⁴ Mit van Unnik, „Redemption“, 48; Elliot, *1 Peter*, 332 f.

zu empfangen haben, umwandelt in „wenn ihr nicht umkehrt und | wer- 454
det wie die Kinder“. Es ist somit zu vermuten, daß das Christentum relativ
früh den mit der Taufe zusammenhängenden Übertritt zur Glaubensge-
meinschaft als Neugeburt verstand. Damit nimmt es wahrscheinlich eine
erst später belegte jüdische Tradition auf.⁸⁵

4. Fazit

Zur Deutung des Leidens und Todes Christi griff der Autor des Ersten Petrusbriefes auf die LXX und andere Traditionen des Frühjudentums zurück. Er liefert somit einen sehr eigenständigen Beitrag zum urchristlichen Nachdenken über die existenzbegründende Rolle des gewaltsamen Sterbens Christi und die paradigmatische Bedeutung seines Leidens. Das gehorsame Leiden des sündlosen Christus, in dem er die Strafe für die Sünden der Adressaten übernahm, wird zum Leitbild für die Gemeinden. Auch sie sollen bereit sein, Christi Fußstapfen folgend, wegen der Ungerechtigkeit zu leiden. Christi Leiden wird als „role model“ im Rahmen der Paränese verwendet, sein gewaltsamer Tod ermöglicht zudem den Übergang von einem heidnischen zu einem neuen Leben.

⁸⁵ Daß der Übertritt zum Judentum als Neugeburt bezeichnet wurde, belegt später Bavli. So *b. Yebam.* 22^a, 48^b, 62^a und 97^b; vgl. Str-B 2.423 und die Bemerkungen von K.H. Rengstorf, *Die Mischna. III. Seder: Naschim, 1. Traktat: Jebamot (Von der Schwagerehe): Text, Übersetzung, Erklärung* (Gießen: Töpelmann, 1929), 137f. Vgl. auch *Shir HaShirim Rabba* 1 zu Cant 1:3.

CHAPTER THIRTEEN

FORGIVENESS IN EARLY CHRISTIAN TRADITION*

1. *Introduction*

Within early Christian studies exegesis presents interpretations of texts. Other sub-disciplines like “History of Early Christianity”, “Introduction to the Literature of Early Christianity”, and “History of Early Christian Beliefs” follow from the use that historians make of the results of exegesis.¹ In this chapter, a step towards “A History of Early Christian Soteriology”, exegesis of the relevant literary works is used to construct the first Christians beliefs how they hoped they would be saved.

Since it is impossible to deal with all the main notions which should be included from a soteriological perspective on early Christianity, I confine my chapter to the notion of forgiveness, trying to keep to the Greek word ἄφεσις or the Greek phrase ἀφιέναι τινά where τινά can be replaced by debt, sin, sins, trespasses, or unlawfulness.²

If we ask the question how “forgiving” early Christianity was, it is imperative to clarify the concepts “early Christianity” and “forgiveness”. I shall refer to Christianity in the first two centuries by means of the term “Early Christianity”. This essay deals with the earliest documents of early Christianity.

How should the term “forgiveness” as used by the early Christians, be understood? For this we will have to analyse their texts, following their Greek terminology as close as possible in our English description. The English word “forgiveness” differs in sense and denotation from ἄφεσις or ἀφιέναι τινά. In this essay, the words “to forgive” and “forgiveness” are used to interpret the Greek and meant in a strict theological way. As

* References to articles included in this volume are indicated as follows: (→ ch. in this volume).

¹ On the distinction between interpretation and use of a text, cf. Breytenbach 2002.

² In this discussion I shall make no attempt to clarify notions as “redemption” from the bondage of sins or to address issues like the “vicarious” or even “substitutive” death of Christ. For semantic and traditio-historical reasons, they are not to be confused with “forgiveness”.

a working definition it suffices to understand it as the Webster Dictionary glosses the word forgiveness: “To give up resentment or claim to requital on account of; to remit, as an offense, debt, fine or penalty; to pardon; to cease to feel resentment against; to free from a claim or the consequences of an injurious act or crime.” It goes without saying that in Greek ἀφίημι viz. ἀφιέναι can be used in different ways, but where it has τὴν ἁμαρτίαν, the plural τὰς ἁμαρτίας, τὰ παραπτώματα or ὀφειλήματα, or a person as an object—we can, until we have clarified the use and meaning of the Greek word, use the English translation “to forgive” in order to express the meaning which is often associated with the Greek expression.

It is undisputed that early Christians had numerous ways to express how sin, from their Jewish tradition the distorter of the relationship between God and human beings, can be dealt with. A close scrutiny of the lexicological material has convinced me that Louw and Nida’s classification of ἱλάσκεσθαι, χαρίζεσθαι and ἐπικαλύπτειν as part of the semantic domain “forgiveness” (LN, 40.9–13) is erroneous (cf. Breytenbach 2000). With ἱλάσκεσθαι we’ll have to leave it here,³ to χαρίζεσθαι I will return. For studies in early Christian soteriology it is imperative to take cognisance of the use of “cultic” metaphors, but these words do not have the sense “to forgive”. In fact, apart from ἀπολύεσθαι in the sense of “to be set free” in a legal sense (cf. LSJ, s.v.), real synonyms for ἀφιέναι in the sense of “forgiveness” do not exist. Early Christian authors used negations such as μὴ λογίζεσθαι τινί τινα (Rom 4:8; 2 Cor 5:19), μὴ ἰστάναι τινί τινα (Acts 7:60) or not to remember μὴ μνησκειν (Heb 8:12; 10:17) to express that God neither counts nor puts forward sin, trespasses and lawlessness against someone, nor does he remember them.

2. A Short Note on the Greek Words

Here I shall be very brief, referring to material published elsewhere (Breytenbach 2000). The Greek words ἀφιέναι and ἄφεσις both have a wide range of denotation. As can be seen from Plato (*Leg.* 869d) to Dionysius of Halicarnassus (*Ant. rom.* 8.50.4) the noun ἄφεσις is used to refer to the remission of trespasses or the acquittal of a legally required sentence. In this sense we gloss it with the English word “forgiveness”. The verb ἀφιέναι is used to refer to the remission of debt or the forgiveness of

³ For the complicated issue of “atonement” or “expiation” of sins in early Christian literature, cf. Breytenbach 1999 (→ ch. 2); 2003 (→ ch. 5).

trespasses, in the latter case from Herodot (6.30.1; 7.140.4) till Diodorus Siculus (9.31.3). Josephus tells us that both usages were not unknown to Greek speaking Jews (*B.J.* 1.214, 481; *A.J.* 6.92; 15.356).

3. *“Forgiveness” Is Not Originally a Christian Concept. It Has Jewish Roots*

This can be seen clearly from the fact that even in the New Testament the occurrence of the words ἄφεσις and ἀφιέναι (in the sense of “to forgive”) are to a great extent embedded in tradition which originated with those two Jews who influenced Christianity so fundamentally, John the Baptist and Jesus of Nazareth. The terminology is remarkably absent from the letters. It does not occur in First and Second Peter, the Letter of Jude and the Apocalypse. With the exception of Hebrews, its occurrence in the Corpus Paulinum (it does not occur in the Pastoral Epistles) is confined to citations from the Old Testament (e.g. Rom 4:7) or references to the baptism tradition, which reaches back to John the Baptist (cf. Col 1:14; Eph 1:7), or it takes up the Jesus tradition (cf. Jas 5:15).

3.1. *John the Baptist*

From John the Baptist Christianity not only inherited the ritual of baptism, but also the close association between conversion, baptism and the “forgiveness of sins”. John proclaimed that those who repent, i.e. changed their hearts and minds and turned back to God, would be forgiven. The conception that those who repent are forgiven roots firmly in Jewish tradition (*T. Gad* 6:3, 7; 7:5). Even before the public ministry of Jesus started, John the Baptist proclaimed that it is not the belonging to a religious community that leads to forgiveness, but repentance. Repentance must become visible: “So bear fruit worthy of repentance” (Luke^Q 3:8a/Matt^Q 3:8). The tree that bears fruit that are signs of the change of heart will not be axed.

John’s baptism was something new. It presupposed the change of heart and lifestyle and was a sign that the repentant Jews were cleansed from the consequences of sins. Symbolically their iniquities were washed of by the immersion into the water of the river Jordan and would not be taken into account at the final judgement. The penalty on their iniquities will be remitted. The act of baptism thus presupposes repentance and results in the “forgiveness” of sins: βάπτισμα ... εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Luke

3:3 and Mark 1:4). The concept that baptism results in the forgiveness of sins is adopted by early Christianity as can be seen from the speeches attributed to Peter and Paul in the Acts of the Apostles (cf. 2:38; 22:16—cf. *infra* 4.3.).

It seems that in the traditions about John the Baptist, and some of them were known to the third Evangelist, John the Baptist from the very beginning was expected to give Israel knowledge of salvation through the forgiveness of sins (Luke 1:77 f.). The forgiveness however, is “through the tender mercy of our God” (διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν). Forgiveness in this sense is perceived to be grounded in God’s mercy towards his people.

3.2. *Jesus of Nazareth*

Judaism of the Second Temple period cherished Israel’s belief that the Lord is “a God merciful and gracious, slow to anger and abounding in steadfast love and faithfulness, keeping steadfast love for the thousandth generation, forgiving iniquity and the transgression and sin” (Exod 34:6–7). Forgiveness is grounded in God’s mercy towards his people. The focus in the reception of Exod 34:6–7 in Israelite and Jewish tradition was not on punishment of the iniquities of those who should be punished, but in God’s mercy, his forgiveness.⁴ The belief that the Lord’s mercy was at work became fundamental to the understanding of the ministry of John the Baptist. According to Luke^Q 6:36, it also served as motivation for Jesus’ ethical exhortation.

The way in which forgiveness is attained, has always been to pray to the Lord God with a crushed heart and a humble spirit (cf. Job 42:10; Sir 28:1–2; 4*Bar.* 2:3; Josephus *A.J.* 6.92; 7.362; cf. von Stemm 1999). The parable Jesus is said to have told on the Pharisee and the tax collector illustrates the point. The tax collector prayed: “God be merciful to me, a sinner!” (Luke 18:13). He goes home justified whilst the Pharisee does not. Mercy is shown, and forgiveness granted, to those who, as the tax collector, unconditionally identify themselves as sinners, who in contrition accept the responsibility for their unjust deeds. Forgiveness is not granted to the impenitent abiding in acts of self-justification.

⁴ On this text and its influence on early Judaism and Christianity, cf. Breytenbach 2005b (→ ch. 6).

In many parables and sayings, Jesus depicted God as a loving Father. He instructed his disciples to pray to God, to address him as Father and to ask him to “forgive us our debts” (Luke^Q 11:4/Matt^Q 6:12). This phrase in the Lord’s Prayer echoes a Israelite-Jewish tradition, according to which sinners should pray to God for the remission of their debt or sins (cf. Job 42:10; Sir 28:1–2; Josephus *A.J.* 6.92; 7.362). In a saying attributed to Jesus in Mark 11:25, the forgiveness of trespasses is something to be prayed for. It renders another example that supplication for remission is firmly rooted in Jesus’ instruction on prayer.

Jesus tied the prayer for remission of debt to the willingness of the defaulter or transgressor to write of the debt. The forgiveness of one’s trespasses is connected with the willingness to forgive the transgression of those who have transgressed against oneself. The relationship between the remission granted by the Father and the own forgiveness, however, differs in the various strands of the Jesus tradition. In the Lukan version of the Lord’s Prayer the remission by the suppliant is the cause for the forgiveness to be granted: “and forgive us our sins, *for* we ourselves also (καὶ γὰρ αὐτοί) pardon every one indebted to us” (Luke 11:4). Matthew’s version in the Sermon on the Mount correlates the own willingness to forgive with the remission that can be expected from the Father: “And forgive us our debts, *as* we also (ὥς καὶ ἡμεῖς) forgive our debtors” (Matt 6:12; followed by *Did.* 8:2). In the Markan saying the own forgiveness is the pre-condition for the remission by the Heavenly Father: “Whenever you stand up praying, forgive if you have something against somebody, *so that* (ἵνα καὶ) your Father in Heaven may forgive you your trespasses” (Mark 11:25). In the light of this variation, which is typical for the Jesus tradition, we should look for common ground between the different variants. We may conclude that Jesus’ of Nazareth teaching was handed down in such a way, that according to the New Testament it is needless to pray to God for forgiveness, unless those making supplication have granted their fellow men or women remission of debt.

A saying from Q with a similar intent can be drawn upon to show us that this principle of reciprocity is not limited to the way Jesus taught his followers to pray. The saying is shortened by Matthew in the Sermon on the Mount: “Do not judge, so that you may not be judged” (Matt 7:1). The Lukan version (Luke 6:37) continues: “do not condemn, and you will not be condemned.” The judicial context makes abundantly clear that the final positive phrase, ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε should be understood: acquit somebody of a legal charge you have against him,

and God will acquit you. By the end of the first century the Christians in Rom reminded those in Corinth that Jesus said: "Be merciful so that mercy may be shown to you, forgive so that you may be forgiven" (1 *Clem.* 13:2). A few years later Polycarp of Smyrna cited the same tradition for the Philippians (Pol. *Phil.* 2:3).

According to a saying of Jesus transmitted in Q (Luke 17:3–4/Matt 18:15, 21–22) the willingness to forgive amongst believers is unlimited, provided they repent. Matthew expands on this view by telling the parable of the unforgiving servant (Matt 18:23–35; cf. *infra* 4.3.). Mark portrays Jesus as dining with tax collectors and sinners (Mark 2:15–17). This short biographical chrie, also transmitted one of the Greek papyri fragments from Oxyrynchus, attests the Greek origin of the Gospel of Thomas (*P.Oxy.* 1224). In Mark it ends with a saying widely attested in early Christian literature: "I did not come to call the righteous, but the sinners". Another saying, this time from Q, depicts the Son of Man as a friend of tax collectors and sinners (Luke^Q 7:34/Matt^Q 11:19). That Jesus' of Nazareth reached out to sinners, who were the social outcasts of his day, cannot be doubted. Especially the Gospel of Luke elaborates on this in connection with the forgiveness of sins (cf. *infra* 4.4.).

It is noteworthy however, that in traditions that can be attributed to Jesus of Nazareth, forgiveness of sins or trespasses, or in a metaphoric way, remission of debt or acquittal of a charge, are never associated with the death of Jesus. He did not interpret his own death as being the basis for the forgiveness of sins. It is the Father which forgives those who ask for forgiveness. The merciful God grants the repentant and humble sinner pardon. How and where then, did the belief that forgiveness results from Jesus' death originate?

4. *Forgiveness and Christology in Synoptic Tradition*

4.1. *Introduction*

Although in the synoptic tradition forgiveness is closely associated with Jesus, the way in which Mark, Matthew and Luke portray Jesus' status and function are quite different. It pays to have a closer look at their Christological conceptions since these conceptions have a vital influence on the way in which each evangelist understands forgiveness.

4.2. *Mark: The Authority of the Son of Man to Forgive Sins*

Mark does not combine forgiveness of sins with the passion or death of Jesus, but rather with his authority as Son of Man. The Markan Jesus came to call sinners (Mark 2:17). In Israelite and Jewish tradition, it was God alone who could forgive sins (2 Sam 12:13). In Mark 4:12, a citation of Isa 6:9–10, the underlying belief is still that those who repent, will be forgiven by God. Mark moves beyond this. As Son of Man Jesus takes on God's role, grants the paralytic remission of sins and heals him, breaking the connection between sin and disease (Mark 2:1–12). This is possible, because the Markan Jesus is empowered by God's Spirit. In the beginning of his Gospel, during Jesus' baptism by John, Mark portrays the Holy Spirit ascending unto Jesus. As the Son of God (Mark 1:9) he is closely related to God. God's Son shares in the authority (ἐξουσία) to forgive sins.

In explaining the meaning of Jesus' death, Mark refrained from using the concept "forgiveness of sins". He utilized the notion ransom (Mark 8:37; 10:45). Facing final judgement, humankind will have nothing to give in exchange (ἀντάλλαγμα) for their life (Mark 8:37). The Son of Man however has come to serve and to give his life as ransom (λύτρον) for many (Mark 10:45), he will come to collect those whom he has elected (Mark 13:27). The allusion to Exod 24:8 which Mark takes up via Zech 9:11 in his version of the Lord's Supper must be understood against this background. Jesus' blood resembles the blood of the covenant. He gives his life as ransom (Mark 10:45) for the benefit of many (Mark 14:24) who have nothing to give in exchange for their lives (Mark 8:37). To see this as the basis of the forgiveness which he granted sinners during his life, would be an overinterpretation of the Markan narrative.

4.3. *Matthew: Jesus' Death and the Forgiveness of Sins*

Matthew not only elaborates on the permissibility of Jesus being baptised by John, he also disregards the Markan (and eventually Q) tradition, namely that John proclaimed the forgiveness of sins (cf. Matt 3:2). His reason for this becomes clear from the outset. According to Matthew, Mary's child is to be named Jesus, meaning "JHWH saves". He is the one who will save his people from their sins (cf. Matt 1:21). Matthew goes even further. In 26:28 he introduces the coined phrase associated with John's baptism, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, into the Markan version (cf. Mark 14:24) of the *verba testamenti*. He alters his source in order to

explain the meaning of the cup at the Lord's Supper. Compared to John the Baptist, Matthew alters the grounds for the forgiveness of sins. It is clear from John's tradition that the sins of those who repent and who are baptised will not be taken into account. Matthew explicitly introduces Jesus' death as the foundation for the forgiveness of sins. According to Mark the cup of the covenant represents the blood of Jesus "poured out for many". Matthew changes the last phrase "for many" (ὑπὲρ πολλῶν) and writes: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. The cup is Jesus' blood of the covenant poured out for the forgiveness of sins.

Matthew's line of interpretation, understanding the death of Christ as the means by which forgiveness of sins or trespasses is achieved, is also entailed in Col 1:14 and Eph 1:7 (cf. *infra*). If we move beyond the explicit use of ἀφιέναι κτλ. and include homonyms and antonyms it becomes clear, that even in pre-Pauline tradition the death of Jesus was interpreted as reason why God overlooks previous sins (Rom 3:25) or that he did not count the trespasses of mankind (2 Cor 5:19).⁵

By changing the reaction of the crowd on the Markan story about the healing of the paralytic, Matthew reveals his own view. As the paralytic takes up his bed and walks home the crowd marvels and glorifies God, the one who has given such authority, i.e. to heal and forgive sins, unto "humankind" (Matt 9:8; the plural form τοῖς ἀνθρώποις is significant!). When we take Matt 18:18, 21 into account, it becomes clear that the Jesus of Matthew's Gospel eventually transfers his authority to forgive sins unto his disciples, and thus unto humankind. The parable of the unforgiving servant in Matt 18:23–35 combines the obligation to forgive one's fellow believer, i.e. one's Christian brother or sister, with a warning that is already implied in the Lord's Prayer (cf. Matt 6:12). Matthew enhances it by his addition of the saying from Mark 11:25 after the Lord's Prayer in Matt 6:14–15. Jesus warns, that only the disciples who forgive not only brother (or sister), but every human being (ἄνθρωποι) their transgressions, can expect God to discard their own transgressions.

Matthew thus explains the purpose of shedding of Jesus' blood at the flogging and violent crucifixion as "for the forgiveness of sins". He does not understand forgiveness to be confined to the Jewish followers of Jesus, but to be accessible to all humans who plead to God. They will be forgiven according to the way in which they have granted forgiveness to their

⁵ On 2 Cor 5:19 as pre-Pauline tradition, cf. Breytenbach 2005a (→ ch. 8).

debtors. Those who cannot forgive should expect no forgiveness from God. "Should you not have had mercy on your fellow slave, as I had mercy on you" (Matt 18:33).

4.4. *Luke-Acts: Forgiveness in the Name of the Exalted Christ and Lord*

Luke relocates the Markan story of the anointing in Bethany to somewhere in Galilee. The scene is set no longer in the house of Simon the leper, but in the house of Simon the Pharisee. He uses the woman who washed Jesus' feet with her tears to introduce the motive of forgiveness of sins into his version of the story (Luke 7:36–50). The Lukan Jesus proclaims the forgiveness of sins. In words resounding the forgiveness of the paralytic (Luke 5:20), Luke's Jesus forgives the woman her sin. Jesus' companions at the table react by asking: "Who is this man, who even forgive sins?" (Luke 7:48–49). The story does not intend to illustrate Jesus' authority in forgiving sins only. The Lukan version of the Markan story on the paralytic in 5:17–26 already serves this purpose. Luke seems to have another focus with the anointment narrative. This can be inferred from the example of the two debtors⁶ he introduces into the story.⁷ In the example the two debtors are contrasted by their reactions on the decision of their creditor. The disparity between the amounts that have been granted (note the use of χαρίζεσθαι in Luke 7:42–43), leads to their different degrees of joy. As in the case of the parable, where the tax collector is juxtaposed to the Pharisee, in this story the sinful woman and Simon the Pharisee are also contrasted. The main aim of this story is to illustrate that those who repent in deep sorrow and humility will be forgiven, whatever amount of debt they have. For Luke, forgiveness of sins is a consequence of repentance and conversion: Jesus' death is no special prerequisite for forgiveness. The focus is clearly on the resurrected exalted Lord who grants the forgiveness of sins.

In the speech delivered by Luke's Peter at Pentecost (Acts 2:14–36) the addressees were "cut to the heart" (κατενύγησαν [κατανύσσεσθαι] τὴν καρδίαν). Some of them asked: "Brothers what should we do?" Peter's answer became famous in Christian tradition: "Repent and be

⁶ Although not to be regarded as part of Q, Luke 7:41–42 reminds one of the two debtors of Matt 18:24 and 28.

⁷ *En passant*: As in Matt 18:24–35, the use of the example of debt as illustration for forgiveness of sins, once again echoes the financial background of the concept of forgiveness of sins. For Luke the forgiveness of sins in this story equals the cancelling of debt.

baptised, each one of you, in the name of Jesus Christ, for the forgiveness of sins and you shall receive the gift of the Holy Spirit" (Acts 2:38). The phrase associated with John the Baptist, εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, is repeated here and can best be translated "and be baptised in the name of Jesus Christ *unto* the remission of sins" (ASV) or "*so that* your sins may be forgiven" (NRSV). Baptism, originating from John the Baptist, still has the piercing of the hearts and repentance as precondition, but in Lukan Christianity however, it takes place in the name of Jesus Christ. As in John's case the immersion into water presupposes repentance and conversion. It results in the forgiveness of sins. John the Baptist directed his message of repentance and forgiveness to Israel. Again, like in Mark's narrative, the forgiveness of sins is not a result of the death of Christ. Luke's phrase "in the name of Jesus Christ" refers to the exalted Christ who causes the repentance preceding baptism and who will grant the remission of sin that follows on baptism. Baptism is performed in the name of the exalted Christ, the Crucified sitting at the right hand of God, who has been made Lord and Messiah (Acts 2:34–37).

Peter's answer to the High Priest in Acts 5:31 confirms this notion: "God exalted him at his right hand as Leader and Saviour so that he gives repentance to Israel and (resulting in) forgiveness of sins." Peter puts it to Cornelius similarly: Because the raised Jesus has been ordained by God as judge (κρίτης) of the living and the dead, those who believe in him receive forgiveness of sins through his name (cf. Acts 10:43).

The early Christian practice, as reflected by Luke, was to proclaim to all nations in the name of the exalted Christ that those who repent and turn to God will receive the forgiveness of sins (Luke 24:47). Paul's speech in Pisidian Antioch echoes the same Lukan position (cf. Acts 13:36–38). Through Jesus, who has been raised by God, Paul proclaims the forgiveness of sins to every one. Nevertheless, is it important to note on which sins Peter's Pentecostal speech focuses. The "Israelites" are forgiven in the name of the exalted Jesus. The punishment for their deed, that by the hands of the Romans, they killed Jesus by torturing him to death by means of crucifixion, is remitted (Acts 2:23, 36; cf. 3:19). Luke thus stresses that there is no debt, no guilt, which can be so great that it is unforgivable. The tax collector and the whore are juxtaposed to the law abiding Pharisees. It is the resurrected and exalted Jesus, he who prayed for forgiveness for those torturing him to death (Luke 23:34), who grants forgiveness to those who have repented and with contrite hearts seek pardon. He remits the punishment on their collective actions that led to

his death through the torturing hands of Roman soldiers. According to Luke, Jesus forgave those killing him. This action served as example for Luke's depiction of the first Christian martyr. Stephen dies saying: "Lord, do not hold this sin against them" (Acts 7:60).

4.5. *What Is Forgiven, Remitted?*

The noun ἄφεσις refers to the remission of trespasses or the acquittal of a legally required sentence. What is considered to be trespasses? According to Exod 34:7 the lord forgives "iniquity and transgression and sin." He forgives the guilt caused by sin (עון), the transgression against other people (פשע), and sins (חטאה). According to the language of the Greek Old Testament, he forgives lawlessness (ἀνομία) injustice (ἀδικία) and sins (ἁμαρτίαι). When one considers the preceding context of Exod 34, the Ten Commandments serve to define the object of the Lord's forgiveness.

Colloquially the non-Jews, who did not follow the law of Moses, were called "sinners" (cf. Mark 14:41 par; Luke 6:32–34). According to the synoptic tradition, it is the transgression of the law defiles humankind (cf. Mark 7:21; Matt 15:19). Although there is an occasional link between disease and sin (cf. Mark 2:5, 7, 10 and parallels), the synoptic stories on the forgiveness of sins focus on tax collectors (cf. Mark 2:15 par; Luke 18:10–14; 19:1–9) and a prostitute (Luke 7:27–50). Jesus, who came to save the sinners (Mark 2:17b par; Luke 15:2, 7, 10;), became a friend of the tax collectors and the sinners (Luke 7:34/Matt 11:19; cf. Matt 21:31–32) and forgave those who killed him (Luke 23:34). Thieves, fornicators and murderers were transgressors of the law. That is why they were marginalized by ancient Judaism, because they threatened the social and religious order protected by the law. Traditionally, they would be accountable at the final judgement.

According to the synoptic tradition, Jesus who returns as final judge will reject those who do injustice (Matt 7:23; 13:41; Luke 13:27). Even though the just are contrasted with the unjust Acts 24:15, the synoptic gospels and Acts upheld the belief that at the final judgement there can be forgiveness for injustice, unlawful behaviour, for sin. Provided that not only the transgressions of the law, but also unspecified sins (ἁμαρτίαι, cf. Luke 17:3–4/Matt 18:15, 21) or wrongdoing (παράπτωματα, cf. Mark 11:25; Matt 6:14–15) against the fellow believer are forgiven.

4.6. *Summary*

Mark's foundation for the forgiveness of sins lies with the authority of Jesus as the Son of Man. Unlike Colossians and Ephesians, he does not use the notion of forgiveness in connection with his interpretation of Jesus' death on the cross as ransom for many. Matthew stresses the plight of the followers of Jesus to forgive not only the fellow members of the community, but humankind in general. Matthew however, introduced the death of the Messiah as basis for the forgiveness of sins into the synoptic tradition. He warns that one's own willingness to forgive one's fellow believers determines the remission that one could expect from God for one's own guilt.

Luke stresses that no sin is so abhorrent that it is unforgivable. Only those humbled in remorse by the vastness of their guilt can expect forgiveness, not the self-righteous. Luke depicts the exalted Christ as judge who saves those repenting by granting them remission of sins. Now that with contrite hearts they have remorsefully turned around, in the name of the righteous victim who suffered innocently (cf. Luke 23:4, 14, 22), the emerging church granted forgiveness to those delivering him unto his torturers.

4.7. *A Note on John 20:23*

In the Gospel of John the resurrected Jesus appears to his disciples and grant them to let sin go, i.e. to forgive them, or to hold them fast (κρατεῖν τινα), i.e. not to forgive them. In contrast to Matthew 16:19 and 18:18 where the keys of heaven are given to Peter and then to the community, in John it is the resurrected Jesus who grants the authority to forgive sins at Easter. This passage is the only occurrence of ἀφιέναι κτλ. in the Gospel of John.

5. *Moving beyond the Synoptic Tradition*

5.1. *Recapitulation: Forgiveness before and beyond Paul*

It is noteworthy that the occurrence of "forgiveness" is so concentrated on the synoptic Gospels and Acts. Is the reason why Paul, the Pastoral Epistles, First and Second Peter, Jude and Revelation can do without the notion of forgiveness, that belief in the forgiveness of sins was not

central to all communities of early Christianity? Was early Christianity not very forgiving? Is forgiveness in essence a Jewish notion stemming from John the Baptist and Jesus of Nazareth prevailing mainly amongst those groups who transmitted sayings from and stories about Jesus of Nazareth, especially his teaching on prayer?

The deutero-Pauline tradition combines forgiveness and redemption. According to Col 1:14, Christians have “in him”—in God’s beloved Son—the redemption, i.e. the forgiveness of sins. Eph 1:7 repeats the same thought but explains what is meant by the unclear phrase “in him” (ἐν ᾧ): Redemption is achieved through blood, i.e. the death of the Beloved. Forgiveness is granted, and from a Jewish-Christian perspective nothing else can be expected, by the riches of God’s grace: κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ. How do we explain the occurrence of the notion of forgiveness in the formula in Col 1:14 and Eph 1:7? The term ἀπολύτρωσις, redemption, occurs in a passage clearly associated with baptism (e.g. 1 Cor 1:30), in some cases it has strong eschatological overtones (cf. Rom 8:23; Eph 1:14; 4:30). Especially Eph 4:30 illustrates the connection between baptism and final redemption: “And do not grieve the Holy Spirit, with which you were marked with a seal for the day of redemption” (NRSV). If we keep in mind that the background of the concept of ἀπολύτρωσις, favours the use of the term in reference to the eschatological liberation (cf. Pax 1962), it becomes clear that in formulaic phrases like Col 1:14 and Eph 1:7 “in him we have redemption, the forgiveness of sins” must be understood in the sense that the redemption, the liberation will entail the eschatological remission of sins. Redemption seems to be associated with the baptism, baptism opens the door to the eschatological redemption, the forgiveness of sins.

From the speeches in Acts we have learnt something similar. Jesus Christ, in whose name the repentant are baptised, is appointed as judge of living and dead. At the final consummation, he will forgive the sins of those who have been baptised in his name. I thus conclude, the occurrence of the notion of forgiveness of sins outside the synoptic Gospels can be attributed to the nexus between the notion and baptism, a nexus which dates back to the baptism of John the Baptist.

5.2. *Paul and First Peter, Surpassing Forgiveness*

In the letters normally attributed to Paul, forgiveness is confined to passages drawing on pre-Pauline tradition. This is clearly the case in Rom 4:7 where Ps^{LXX} 30:1–2 is cited. In Rom 3:25 and 2 Cor 5:19, the

only other cases where Paul speaks of forgiveness, he most likely alludes to formulas expressing early Christian beliefs on the saving function of Christ. For the rest, Paul is not forgiving. Allow me to explain this very briefly (cf. Breytenbach 2003 [→ ch. 5]). Paul is more than forgiving. His interpretation that Christ died in the place of all sinners, that the believer is baptised into Christ's death has the consequence that the sinner died with Christ and that the power of sin is terminated. In Pauline theology sinners need not be forgiven during baptism, they are dying with Christ and the Spirit of the resurrected Christ raises newly created children of God from the water. Paul must have known baptism resulting in the forgiveness of sins, but his view on baptism supersedes the pre-Pauline conception. It does not do away with sins, it abolishes the cause of sin, the sinners themselves.

In First Peter the Gospel causes rebirth during baptism (1:23, 25). Drawing heavily on Isa 53, Christ's suffering is interpreted as vicarious (2:21). He, the just One, suffered for the unjust (3:18) *because* of their sins.⁸ He carried the sins of God's elected (1:1), he redeemed them at a high price with his precious blood (1:18–19). The notion of forgiveness is absent.

5.3. *Colossians 2:13*

Col 2:13 presupposes the Pauline view on baptism as dying with Christ. The author of Colossians exemplifies the connection between the baptism and the forgiveness of sins by analogy with the process of cancelling debt. God made those who died with Christ alive with him, when he granted them all their trespasses (χαρισιάμενος ... πάντα τὰ παραπτώματα). He wiped out the handwritten record against them, nailing it to the cross.

5.4. *Forgiveness and Cultic Language*

Forgiveness is in essence remission of debt or acquittal from legally required punishment. To depict forgiveness of sins in terms of cultic rituals is thus a fairly late development in early Christian soteriology. To talk about forgiveness with cultic overtones is thus confined to two late documents, Hebrews and First John.

⁸ For detail, cf. Breytenbach 2005c (→ ch. 12).

Even though the main emphasis in the letter to the Hebrews is on the perfect offering of Christ, the High Priest, the author takes up the notion of forgiveness in connection with his interpretation of Scripture. He leaves no doubt as to the theological foundation of forgiveness. Citing Jer 31:34 in Heb 8:12 the unknown writer portrays the Lord as the one who is merciful towards iniquities, not remembering the sins of the people. In line with his specific interpretation of the death of Christ, for the author of Hebrews there is no remission without the shedding of blood (9:22). Consequently, by interpreting Jesus' death in 10:17 as a "single offering" through which God has perfected for all time those who were sanctified by this offering, this offering fulfils Jer 31:43: the Lord "will remember their sins and their lawless deeds no more." The next verse, Heb 10:18, interprets the not remembering of the sins and lawlessness as forgiveness, ἄφεσις, which terminates the need of all further offerings.

First John also introduces cultic overtones into the conception of forgiveness. Forgiveness is granted by God to those who confess their sins and undertake the purifying ritual of baptism (cf. 1 John 1:9; 2:10).

Early Christian beliefs on the taking away of the effects of sin were often expressed by making use of cultic metaphors. Sin can for example be "covered" (ἐπικαλύπτειν—Rom 4:7; Jas 5:20; 1 Pet 5:8), "wiped out" (ἐξάλειφειν—Acts 3:19), "carried away" ([ἀπ-]αἶρειν—John 1:29; 1 John 3:5; Heb 10:4; περιαιρεῖν—Heb 10:11; ἀναφέρειν—Heb 9:28; 1 Pet 2:24), "washed away" (ἀπολοῦσθαι—Acts 22:16), or cleansed (καθαρίζειν—Heb 10:2; 2 Pet 1:9; 1 John 1:7, 9).

For studies in early Christian soteriology it is imperative to take cognisance of such use of "cultic" metaphors (cf. Vahrenhorst 2008), but these words do not have the sense "to forgive".

6. Conclusion

It has become clear where the Christian notion of forgiveness comes from and how it developed in the course of the first century. Next to forgiveness Christianity used other notions to explain their hope in salvation: Reconciliation (cf. Breytenbach 2005a [→ ch. 8]), sanctification, redemption (Pax 1962), justification. They all have their presuppositions and their own history of reception in early Christianity. Only when all of them have been studied in an appropriate manner, it will be possible to give an overview on early Christian soteriology. Some provisional conclusions for the notion of forgiveness in the first century however, can be drawn:

1. Early Christianity did not primarily develop or explain forgiveness of sins as an effect of Jesus' death. This is only a late development in Matthew, Colossians and Ephesians, Hebrews and First John. In these cases, with the exception of Hebrews, the nexus between Jesus' death and forgiveness was made because of the common connection association to early Christian baptism, which of course, was a development of John's baptism.
2. Forgiveness of sins was, since the baptism of John until Ephesians and the speeches in Acts, eschatologically orientated. The expectation of being liberated from the debt of sin, to receive remission, to be redeemed at the final judgment is grounded in the baptism of the repentant. First John and Hebrews understood forgiveness as being experienced presently. This results from their conception of eschatology.
3. Forgiveness of sins is not an important part of the way in which Paul, the Gospel of John and First Peter developed their views on salvation. They have other conceptions which serve a similar function, namely to ensure their communities that they will be saved.
4. Forgiveness of sins is seldom and quite late connected to sacrificial interpretations of Jesus' death (First John, Hebrews). In several instances the frame in which the notion is to be understood, the financial realm of the remission of debt or the acquittal from the legally required punishment on trespasses, is still recognizable (e.g. Matt 18:24, 27–28, 34; Luke 7:41–42; Col 2:13).

7. Prospectus

We have chosen to take the notion of “forgiveness” as an example to illustrate the development within one strand of early Christian thought. It became clear that the teachings of John the Baptist and Jesus on “forgiveness” are taken up by the Evangelists, by Mark around 70 and by Matthew and Luke (Acts) towards the end of the first century. It was however only Matthew who connected the notion of the forgiveness of sins with the death of Jesus. In this Matthew goes up a road, albeit very differently, which has been charted by the pre-Pauline tradition and Paul himself: Attributing saving function to the death of Christ.

That the gospel tradition, however, never abandons the theological premise, that forgiveness roots in the mercy of God the father, is illustrated clearly by Matthew.

Works Referred to

- Breytenbach, C. 1999. Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt. Pages 419–442 in *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte: Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag*. Edited by U. Mell and U.B. Müller. BZNW 100. Berlin: de Gruyter. (→ ch. 2)
- . 2000. Vergebung. Pages 1737–1742 in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Edited by L. Coenen and K. Haacker. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1737–1742.
- . 2002. Using Exegesis: On “Reconciliation” and “Forgiveness” in the Aftermath of the TRC. Pages 245–256 in *Theology in Dialogue: The Impact of the Arts, Humanities and Science on Contemporary Religious Thought*. Edited by L. Holness und R.K. Wüstenberg. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2003. “Christus starb für uns”: Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten “Sterbeformeln”. *NTS* 49:447–475. (→ ch. 5)
- . 2005a. Salvation of the Reconciled (With a Note on the Background of Paul’s Metaphor of Reconciliation). Pages 271–286 in *Salvation of the New Testament: Perspectives on Soteriology*. Edited by J.G. van der Watt. NovTSup 121. Leiden: Brill. (→ ch. 8)
- . 2005b. Der einzige Gott—Vater der Barmherzigkeit: Toratexte als Grundlage des paulinischen Redens von Gott. *BTZ* 22:37–54. (→ ch. 6)
- . 2005c. “Christus litt euret wegen”: Zur Rezeption von Jesaja 53 LXX und anderen frühchristlichen Traditionen im frühjüdischen 1. Petrusbrief. Pages 437–454 in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Edited by J. Frey and J. Schröter. WUNT 181. Tübingen: Mohr. (→ ch. 12)
- Pax, E. 1962. Der Loskauf: Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffes. *Anton* 37:239–278.
- Vahrenhorst, M. 2008. *Kultische Sprache in den Paulusbriefen*. WUNT 230. Tübingen: Mohr.
- Von Stemm, S. 1999. *Der betende Sünder vor Gott: Studien zu Vergebungsvorstellungen in urchristlichen und frühjüdischen Texte*. AGJU 45. Leiden: Brill.

CHAPTER FOURTEEN

CIVIC CONCORD AND COSMIC HARMONY: SOURCES OF METAPHORIC MAPPING IN 1 CLEMENT 20:3*

1. Introduction

In his *Carl Newell Jackson Lectures* on “early Christianity and the Greek *paideia*,” delivered at Harvard in 1960, Werner Jaeger briefly analysed First Clement against the background of the Greek rhetorical tradition, comparing Clement to Demosthenes.¹ By drawing on the topos that internal discord had overthrown great kings and powerful states, Clement had reverted to classical Greek tradition. Jaeger reminds us:

Concord (*homonoia*) had always been the slogan of peacemaking leaders and political educators, of poets, sophists, and statesmen in the classical age of the Greek *polis*. In the Roman period, Concordia had even become a goddess. ... Philosophers had praised her as the divine power that yokes the universe and upholds world order and world peace. So we are not surprised, and yet again we are, when we see Clement refer in that wonderful twentieth chapter of his letter to the cosmic order of all things as the ultimate principle established by the will of God, the creator, as a visible model for human life and peaceful cooperation.²

Jaeger, who suggested that Clement used a Stoic source for his argument,³ was not the first and the only one to investigate the Stoic background of 1 Clem. 20. Long before Jaeger, Gustave Bardy and Louis Sanders

* First published in *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe* (ed. J. Fitzgerald et al.; NovTSup 110; Leiden: Brill, 2003), 259–273.

¹ W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge: Belknap, 1962), 12–26. Cf. *id.*, “Christianity and the Greek Paideia: 1 Clement,” in *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement* (AGJU 53; ed. C. Breytenbach; Leiden: Brill, 2004), 104–114.

² Jaeger, *Christianity*, 13–14.

³ Cf. *ibid.*, 15 with n. 8.

followed Rudolf Knopf's commentary,⁴ and drew the attention to the parallels, especially between chapter 20 and several authors.⁵ It was Jaeger, however, who stressed the importance of the notion of ὁμόνοια. He argued that First Clement stands in the tradition of promoting concord | using the genus *symboleutikon*.⁶ In an unsurpassed study first
260 published in Dutch only, Willem van Unnik followed Jaeger in classifying First Clement as a letter using symboleutic (deliberative) rhetoric in order to bring about peace and concord in the strife torn Corinthian church.⁷ Following the line of argumentation of the letter, he demonstrated the parallel use of the notion of concord and peace by Dio Chrysostom, Plutarch, Lucian, Dio Cassius, Epictetus and Aelius Aristides.

Because van Unnik ventures to prove his case that First Clement should be classified as συμβουλή, he does not analyse the specific use of ὁμόνοια in 20:3. The use of the term concord to refer to cosmic harmony is less usual than its combination with peace in reference to civic unanimity. To use the word ὁμόνοια ("oneness of mind", "unanimity", "concord")⁸ to refer to the ἁρμονία in the universe is clearly a metaphor. I shall pursue this line of thought further.

In this regard, van Unnik's suggestion that First Clement be studied against the background of the symboleutic rhetoric of Dio Chrysostom and Aelius Aristides deserves to be followed. A survey of the use of ὁμόνοια in the Hellenistic and early Roman periods⁹ has confirmed that in the use of the example of cosmic concord, Dio Chrysostom and Aelius Aristides, *inter alia*, prove to be the closest to 1 Clem. 20:3. Since

⁴ Cf. R. Knopf, *Die Apostolischen Väter: Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe* (Tübingen: Mohr, 1920), 75–76.

⁵ Cf. G. Bardy, "Expressions stoïciennes dans la 1^{ère} Clementis," *RSR* 12 (1922): 73–85; L. Sanders, *L'Hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme* (Studia Hellenistica 2; Leuven: Peeters, 1943), 121–130; Ch. Eggenberger, *Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes* (Zürich: Zwingli, 1961).

⁶ Cf. W. Jaeger, "Echo eines unbekannten Tragikerfragmentes in Clemens' Brief an die Korinther," *Rheinisches Museum für Philologie* 102 (1959): 330–340.

⁷ Cf. W.C. van Unnik, *Studies over de zogenaamde Eerste Brief van Clemens: Het Litteraire Genre* (Amsterdam: Noord Hollandische Witz., 1970); cf. *id.*, "Studies on the So-Called First Epistle of Clement: The Literary Genre," in *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement* (AGJU 53; ed. C. Breytenbach; Leiden: Brill, 2004), 115–181.

⁸ Cf. LSJ, s.v.

⁹ For semantic reasons I confined the search (using the TLG) to the Greek expression. For the use of *concordia* cf. P. Jal, "'Pax civilis'—'concordia'," *Revue des Études Latines* 34 (1961): 210–231.

the origin and development of the notion of concord have been studied elsewhere,¹⁰ we can thus turn our attention to those cases where ὁμόνοια was associated with cosmic harmony. |

261

2. Cosmic Concord in Hellenistic Thought

The expansion of the Greek concept of concord since Alexander the Great might have enhanced the use of the notion in order to describe relationships in other fields than those normally associated with ὁμόνοια, i.e. the πόλις¹¹ and household.¹² In the *De universi natura* of Pseudo-Ocellus of Lucania, the binding power of harmony in the cosmos was compared to concord holding the household and the city together (frg. 1):¹³

Συνέχει γὰρ τὰ μὲν σκάνεα τῶν ζώων ζωά,
ταύτας δ' αἴτιον ψυχά·
τὸν δὲ κόσμον ἁρμονία,
ταύτας δ' αἴτιος ὁ θεός·
τὼς δ' οἴκως καὶ τὰς πόλιας ὁμόνοια,
ταύτας δ' αἴτιος νόμος.
τίς ὦν αἰτία ἦν φύσις τὸν μὲν κόσμον ἁρμόχθαι διὰ παντὸς
καὶ μηδέποκ' ἐς ἀκοσμίαν ἐκβαίνειν,
τὰς δὲ πόλιας καὶ τὼς οἴκως ὀλιγοχρονίως ἤμεν;

Because it holds intact:

Through spirits, ways of life the tents of living things,

Through god, harmony the cosmos,

Through law, concord the households and the cities.

Which is the cause and the natural ground holding the cosmos permanently together that it never may fall into chaos, whilst the cities and the households are temporary?

¹⁰ Cf. J. de Romilly, "Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois de mot ὁμόνοια," in *Mélanges de Linguistique et de Philologie Grecques offerts à Pierre Chantraine* (Paris: Klincksieck, 1972), 199–209; A. Moulakis, *Homonoia, Eintracht und die Entwicklung eines politischen Bewusstseins* (Schriftenreihe zur Politik und Geschichte; München: List, 1977); K. Thraede, "Homonoia (Eintracht)," *RAC* 16 (1994): 176–180; O.M. Bakke, "Concord and Peace": A Rhetoric Analysis of the First Letter of Clement with Emphasis on the Language of Unity and Sedition (*WUNT* 2/143; Tübingen: Mohr, 2001), 72–75.

¹¹ Cf. Polybius 2.40.1; 42.6; 3.3.7; 6.46.7; 23.11.7; Aristophanes of Byzantium *Nomina aetatum* 15.5 (cf. frg. 37); 279.5; Posidonius *Fragmenta* 247 f. (Edelstein-Kidd, 253.29/FGH 36).

¹² Cf. W.W. Tarn, *Alexander the Great II: Sources and Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948), 409–417.

¹³ *De universi natura* frg. 1 (Harder/Stobaeus *Ecl.* 1.13.2/Wachsmuth, 139–140).

The similarity ends at this point. In the last part of the fragment Pseudo-Ocellus contrasts the temporality of civic and household concord with the permanence of the harmonious movement in nature. Households and cities are creations, formed from material; they are steered, caused by change and misery. In contrast, permanent movement steers, it is θεῖος, possessing reason and intelligence.¹⁴ It is noteworthy that Pseudo-Ocellus does not use the term ὁμόνοια to refer to the cosmic harmony. He merely compares civic concord with cosmic harmony. |

262 Stobaeus left us an extract from the third century Pythagorean philosopher Pseudo-*Ecphantus*, in which it is said that friendship in the πόλις shares in perfection when it imitates the concord of the universe.¹⁵ The language use is peculiar, especially the phrase τὰν τοῦ παντὸς ὁμόνοϊαν. One does not expect the word “oneness of mind” referring to relations in the universe. The word ὁμόνοια originated in connection with unanimity between the members of a household or the citizens of a city-state.¹⁶ Its use in reference to the cosmos is metaphoric. In this expression, the conceptual domain of cosmic relations is understood in terms of the conceptual domain of “oneness of mind” within the πόλις. Theoretically, the entities, relations, knowledge *et cetera* of the source domain, i.e. civic concord, are mapped unto the target domain, namely cosmic harmony.¹⁷ To imply that friendship in the city shares in perfection when it imitates cosmic concord is to redirect concord to its domain of origin, the city. The fact that Ecphantus speaks of the “unanimity” of the universe, using language from the domain of the city as an example for friendship in the πόλις, shows us that civic concord has become a conceptual metaphor, which can be successfully applied to other domains.¹⁸

¹⁴ *De universi natura* frg. 1 (Stobaeus *Ecl.* 1.13.2).

¹⁵ Ps-Ecphantus frg. 81 (Stobaeus *Flor.* 4.7.64 [Hense, 275]): ἃ δ' ἐν τῇ πόλει φιλία κοινῷ τινος τέλεος ἐχομένα τὰν τοῦ παντὸς ὁμόνοϊαν μιᾶται.

¹⁶ For the latter, cf. Moulakis, *Homonoia*.

¹⁷ I here draw on the theory of metaphor developed by G. Lakoff and M. Johnson, *Metaphors We Live by* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), and G. Lakoff and M. Turner, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor* (Chicago: University of Chicago Press, 1989). For an introduction and application on metaphors in the Jesus tradition, cf. J. Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus* (BZNW 102; Berlin: de Gruyter, 2000), chapter 2.3.

¹⁸ Clement speaks of the smallest of living beings co-operating in peace and concord (20:10) and the unanimity with which the living beings went into Noah's ark (9:4). Aelian uses the term to refer to relations amongst fishes (*Nat. an.* 3.9; 12.2).

The Stoic *Chrysippus* wrote a treatise *περὶ ὁμονοίας*.¹⁹ The work no longer extant, but was presumably on political matters. Extracts from his other works transmit a definition of *ὁμόνοια*: “Concord is knowledge of common goods, through which the morally good are unanimous amongst one another, because they are in harmony with the things of life.”²⁰ In a fragment from Chrysippus’ work *περὶ θεῶν* transmitted by Philodemus, he identified good order, righteousness, concord, peace | 263 and the universe with one another.²¹ Posidonios,²² Musonius Rufus²³ and Epictetus²⁴ also know the political overtones of the concept of *ὁμόνοια*, but it can be fairly said that Stoicism took the idea of household or civic concord from popular tradition. As far as I can see, the notion was never introduced to express their teaching on cosmic order.²⁵

3. *Cosmic Concord in Civic Rhetoric under the Empire*

From the first century CE onwards, the use of the *ὁμόνοια* terminology increased. Although the majority of occurrences refer to civic or household concord,²⁶ there is some interference between civic concord and cosmic harmony.²⁷ Because Stoicism understood the cosmos to be a

¹⁹ Cf. SVF 3.353.2 (Athenaeus *Deipnosophistae* 6.267b).

²⁰ SVF 3.625.3: Τὴν τε ὁμόνοιαν ἐπιστήμην εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν, δι’ ὃ καὶ τοὺς σπουδαίους πάντα ὁμονοεῖν ἀλλήλοις διὰ τὸ συμφωνεῖν ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον. Cf. also SVF 3.630.8–9; SVF 3.292.9; SVF 3.661.17.

²¹ SVF 2.1076.9–10: Χρυσ(ι)ππος ... φη(σὶν εἶναι) ... καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ εὐνομίαν καὶ δίκην (καὶ) ὁμόνοιαν κα(ὶ ε)ιρήνην καὶ τὸ παρ(α)πλήσιον πᾶν.

²² Frg. 247 f. (Edelstein-Kidd 253,29/FGH 36).

²³ Cf. [*Dissertationum*] 8 *Flor.* 50 (Hense, 37/Stobaeus *Flor.* 4.7.67 [Hense, 283]): καθόλου δὲ τὸν μὲν βασιλέα τὸν ἀγαθὸν ἀνάγκη πᾶσα καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ εἶναι ἀναμάρτητον καὶ τέλειον· εἴ περ δεῖ αὐτόν, ὥσπερ ἐδόκει τοῖς παλαιοῖς, νόμον ἔμψυχον εἶναι, εὐνομίαν μὲν καὶ ὁμόνοιαν μηχανώμενον, ἀνομίαν δὲ καὶ στάσιν ἀπείργοντα, ζηλωτὴν δὲ τοῦ Διὸς ὄντα καὶ πατέρα τῶν ἀρχομένων, ὥσπερ ἐκείνῳ.

²⁴ Cf. *Diatr.* 4.5.35: δόγματα ἐν οἰκίᾳ φιλίαν ποιεῖ, ἐν πόλει ὁμόνοιαν, ἐν ἔθνεσιν εἰρήνην, πρὸς θεὸν εὐχάριστον, πανταχοῦ θαρροῦντα, ὡς περὶ τῶν ἀλλοτριῶν, ὡς περὶ οὐδενὸς ἁξίων.

²⁵ Stoic teaching on cosmic order seems to stand in the tradition of Plato and Aristotle. Cf. D.E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology* (Columbus: Ohio State University Press, 1977), 185–199.

²⁶ Cf. the works in n. 10.

²⁷ Plutarch’s *Vita Agesilai* compares the opinion of some physicists that cosmic harmony (ἡ πρὸς πάντα πάντων ἁρμονία) would set in when the heavenly bodies would

body permeated by one will,²⁸ it became all the more possible to speak of cosmic harmony in terms of “oneness of mind”, thus using ὁμόνοια metaphorically. This can be exemplified by referring to Dio Chrysostom, Aelius Aristides and Pseudo-Aristotle’s *De mundo*. None of these authors
 264 can be said to be Stoics,²⁹ but as far as their cosmology is concerned, | Dio, a pupil of Musonius Rufus, stands in Stoic tradition,³⁰ whilst Aelius Aristides and the anonymous author behind *De mundo* are known to have been influenced by popular Stoicism.³¹

In line with rhetoric tradition since Antiphon, *Dio Chrysostom* treated the subject of concord several times. Intercity rivalries and civic conflicts, often called στάσις (“factionalism or discord”), were rife in the bustling cities of the eastern provinces during the first to the third centuries CE. It was such a problem that Dio, employing a critique heard at Rome itself, bemoaned it as typical of “Greek failings” (Ἑλληνικά ἀμαρτήματα).³² We cannot go into detail here.³³ What is of interest, however, is how Dio

stand still, with an erroneous conception that concord means (τὴν ... οὐκ ὀρθῶς ὁμόνοιαν λέγεσθαι) to yield too easily (Ages. 5.3). In the *Moralia* he compares the harmony in a body made possible through the concord and agreement (τῇ ὁμονοίᾳ καὶ συμφωνίᾳ) between moist and dry, hot and cold to goodwill and concord between brothers (*Frat. amor.* 2.28 [478f–479a]).

²⁸ Cf. M. Lapidge, “Stoic Cosmology,” in *The Stoics* (ed. J.M. Rist; Berkeley: University of California Press, 1978), 161–185, 172–179.

²⁹ Dio and Aristides could fairly be classified as Sophists and the author of *De mundo* as an Aristotelian.

³⁰ Cf. L. Francois, *Essai sur Dion Chrysostome: Philosophie et Moraliste cynique et stoïcien* (Paris: Librairie Delagraves, 1921); for the later discussion, cf. B.F. Harris, “Dio of Prusa: A Survey of Recent Work,” *ANRW* 2.33.5 (1991): 3853–3881, 3873–3874.

³¹ Cf. A. Boulanger, *Aelius Aristide et la Sophistique dans la province d’Asie au II^e siècle de notre ère* (Paris: de Boccard, 1923), 197–198; H.B. Gottschalk, “Aristotelian Philosophy in the Roman World, from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD,” *ANRW* 2.36.2 (1987): 1079–1174, 1137–1138.

³² *Or.* 38.38; with reference to the civic discord in the context of diseases of the soul, cf. Plutarch *An. corp.* 4 (501e–502a). For the social and political context of civic competition in relation to Roman rule and the imperial cult, see also S.R.F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 127, 132; S. Friesen, “The Cult of the Roman Emperors in Ephesos: Temple Wardens, City Titles, and Interpretation of the Revelation of John,” in *Ephesos: Metropolis of Asia* (ed. H. Koester; HTS 41; Valley Forge: TPI, 1995), 230–239; A.D. Macro, “The Cities of Asia under the Roman Imperium,” *ANRW* 2.7.2 (1980): 682–683, and S. Mitchell, *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor* (2 vols.; Oxford: Clarendon, 1993), 1.206. For the impact on the social life of the cities and on the public rhetoric see L.M. White, “Counting the Cost of Nobility: The Social Economy of Roman Pergamon,” in *Pergamon, Citadel of the Gods* (ed. H. Koester; HTS 46; Harrisburg: TPI, 1998), 336–341, and U. Kampmann, “Homonoia Politics in Asia Minor: The Example of Pergamon,” *ibid.*, 373–393.

³³ Cf. Thraede, “Homonoia”; C.P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom* (Cam-

uses the notion of cosmic order within some of his speeches. Reference is made to cosmic relations to further the social politics of concord. When Dio had to speak on concord in his native city Prusa, he said a good deal not only about human, but also about celestial experiences, using them as examples. He thereby depicts cosmic relations in terms of ὁμόνοια ... καὶ φιλία: “These divine and grand creations, as it happens, require concord and friendship; otherwise there is danger of ruin and destruction for this beautiful work of the creator, the universe.”³⁴ The same would happen to a strife torn city. In his 38th | oration Dio addresses the Nicomedians on concord, advising them to achieve unanimity with the Nicaeans.³⁵ He starts by telling them where concord comes from and what it achieves, trying to persuade them, that “concord has been proved to be beneficial to all mankind.”³⁶ Delving into the origin of concord, Dio traces “its very beginning to greatest of divine things (τὰ μέγιστα τῶν θεῶν πραγμάτων).” He then continues (*Or.* 38.11):

ἡ γὰρ αὐτὴ καὶ φιλία ἐστὶ καὶ καταλλαγή καὶ συγγένεια,
καὶ ταῦτα πάντα περιέειληφεν.
καὶ τὰ στοιχεῖα δὲ τί ἄλλο ἢ ὁμόνοια ἐνοῖ;
καὶ δι’ οὗ σφύζεται πάντα τὰ μέγιστα, τοῦτό ἐστι,
καὶ δι’ οὗ πάντα ἀπόλλυται, τοῦναντίον.³⁷

Dio’s verdict that concord unites the basic elements (air, earth, water and fire) and that they are preserved through mutual concord echoes Stoic tradition. In Stoic tradition he was taught to compare the orderly constitution of the universe with the arrangement and orderliness of the administration of a πόλις³⁸—provided the city-state is governed in accordance with law in complete friendship and concord.³⁹

bridge: Harvard University Press, 1978), 83–94; A.R.R. Sheppard, “Homonoia in the Greek Cities of the Roman Empire,” *Ancient Society* 15–17 (1984–1986): 229–252.

³⁴ *Or.* 48.14: ὅτι τὰ θεῖα ταῦτα καὶ μεγάλα ὁμονοίας τυγχάνει δεόμενα καὶ φιλίας· εἰ δὲ μή, κίνδυνος ἀπολέσθαι καὶ φθαρῆναι τῷ καλῷ τούτῳ δημιουργήματι τῷ κόσμῳ.

³⁵ Cf. *Or.* 38.6–7.

³⁶ *Or.* 38.8 (transl. LCL).

³⁷ “For the same manifestation is both friendship and reconciliation and kinship, and it embraces all these. Furthermore, what but concord unites the elements? Again, that through which all the greatest things are preserved is concord, while that through which everything is destroyed is its opposite” (transl. LCL).

³⁸ Cf. M. Schofield, *The Stoic Idea of the City* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 75–92; Cicero *Nat. d.* 2.3.154; Clemens Alexandrinus *Strom.* 4.26.

³⁹ Cf. *Or.* 30.30.

The Stoic influence on the way he deals with the topic can be seen from his 40th oration. Here he uses cosmic order as an example to urge his fellow citizens to foster good relations with the Apameians. Drawing on the tradition of political rhetoric, he uses the expressions *ὁμόνοια* and *ἁρμονία* to refer to the eternal orderly relationship between the elements. Should they fall into discord, the universe itself will be destroyed (*Or.* 40.35):

οὐχ ὁρᾶτε τοῦ ξύμπαντος οὐρανοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν καὶ
μακαρίων
αἰώνιον τάξιν καὶ ὁμόνοιαν καὶ σωφροσύνην,
ἧς οὔτε κάλλιον οὔτε σεμνότερον οὐδὲν οἶόν τ' ἐπινοῆσαι;
πρὸς δὲ αὐτῶν λεγομένων στοιχείων, ἀέρος καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ
πυρός,
τὴν ἁσφαλῆ καὶ δικαίαν δι' αἰῶνος ἁρμονίαν,
μεθ' ὅσης εὐγνωμοσύνης καὶ μετριότητος διαμένειν πέφυκεν αὐτὰ τε
σφζόμενα καὶ σφύζοντα τὸν ἅπαντα κόσμον;⁴⁰ |

The conflation of Stoic cosmology and rhetorical tradition can also be seen when Dio elaborates on the predominant role of the ether, in which the ruling and supreme element of the spiritual power lives: He stresses the friendship and concord in which the air holds its sway (*Or.* 40.37):⁴¹

ἡ μὲν γὰρ λεγομένη παρὰ τοῖς σοφοῖς ἐπικράτησις αἰθέρος,
ἐν ᾧ τὸ βασιλεῦον καὶ τὸ κυριώτατον τῆς ψυχικῆς δυνάμεως,
ὃν οὐκ ἀποτρέπονται πῦρ ὀνομάζειν πολλάκις,
ὁρῶ τε καὶ πρῶως γιγνομένη ἐν τισι χρόνοις τεταγμένοις,
μετὰ πάσης φιλίας καὶ ὁμονοίας ἔοικε συμβαίνειν.⁴²

He also urges those who do not share this cosmology to observe, “that these things [*sc.* the basic elements], being by nature indestructible and divine and steered by the powerful will of the first and greatest god, want to be preserved as a result of their mutual friendship and concord

⁴⁰ “Do you not see in the heavens as a whole and in the divine and blessed beings that dwell therein an order and concord and self-control which is eternal, than which it is impossible to conceive of anything either more beautiful or more august? Furthermore, do you not see also the stable, righteous, everlasting concord of the elements, as they are called—air and earth and water and fire—with what reasonableness and moderation it is their nature to continue, not only to be preserved themselves, but also to preserve the entire universe?” (Transl. LCL).

⁴¹ Cf. *SVF* 2.601 (Chrysippus *Fragmenta logica et physica* 601).

⁴² I have arranged the lines in such a way as to emphasize the rhetorical nature of the formulation: “For the predominance of the ether of which the wise men speak—the ether wherein the ruling and supreme element of its spiritual power they often do not shrink from calling fire—taking place as it does with limitation and gentleness within certain appointed cycles, occurs no doubt with entire friendship and concord” (transl. LCL).

at all times.”⁴³ The metaphoric use of civic concord in this regard is clear. Dio speaks of cosmic harmony in a language (e.g. ὁμόνοια καὶ φιλία, εὐγνωμοσύνη καὶ μετριότης) borrowed from the domain of civic concord. He does this because in his speeches he advises his audiences to come to an agreement with their fellow citizens or partner cities. Cosmic harmony is used as paradigm, the example itself, however, is portrayed in the language of the overall topic of the oration.

The theological motive is even stronger in *Aelius Aristides*’ treatment of cosmic harmony. According to him “Concord alone preserves the order of the seasons given by Zeus.”⁴⁴ In his symbouleutic orations, e.g. the 23rd (*De concordia*), Aristides uses nature to illustrate civic concord. | 267 In introducing his example, he utilises the term ἁρμονία to refer to city administration. In government and in association between groups it is best to strive for harmony, imitating cosmic harmony (*Or.* 23.76–77):

ἐπεὶ καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν καὶ κόσμον, ὃς τὸ κάλλιστον ἀπάντων
σχῆμα καὶ πρόσημα εἴληφε,
μία δὴ πού γινώμη καὶ φιλίας δύναμις διοικεῖ·
καὶ μετὰ ταύτης ἥλιός τε πορεύεται τὴν αὐτοῦ χώραν φυλάττων δι’
αἰῶνος
καὶ σελήνης φάσματα καὶ ἀστέρων φορὰ χωρεῖ
καὶ ὥρων περίοδοι καὶ τάξεις ἐκάστων πρὸς ἄλληλα καὶ ἀποστάσεις
τε αἱ καθήκουσαι
καὶ πάλιν ἁρμονίαι φυλάττονται, νικώσης τῆς ὁμολογίας,
διαφορᾶς δὲ οὐδεμιᾶς ἐνούσης οὐδὲ ἐγγιγνομένης,
ἀλλὰ τῷ θεομῷ πάντων συγκεχωρηκότων
καὶ μιᾷ γνώμῃ περὶ παντὸς τοῦ προσήκοντος χρωμένων.⁴⁵

⁴³ *Or.* 40.36: ὅτι ταῦτα πεφυκότα ἀφθάρτα καὶ θεῖα καὶ τοῦ πρώτου καὶ μεγίστου γνώμη καὶ δυνάμει κυβερνώμενα θεοῦ τὸν ἅπαντα χρόνον ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα φιλίας καὶ ὁμονοίας σφύζεσθαι φιλεῖ ...

⁴⁴ *Or.* 24.42 (Keil/Dindorf 44.567.17–18): μόνη [sc. ὁμόνοια] μὲν γὰρ τὰς ἐκ Διὸς ὥρας βεβαίαι, μόνη δὲ ἅπαντα ἐπισφραγίζεται.

⁴⁵ Arrangement mine. “Indeed, one will together with the power of friendship administers all the heavens and Universe, which itself has received the greatest glory and title of all. And in conjunction with this power the sun proceeds in its course ever preserving its proper place, and the phases of the moon and the motion of the stars go on, and the revolutions and the positions of each in respect to one another and their proper distances, and again their harmonies are preserved, since agreement prevails among them, and there are no differences present, nor do they arise, but all things yield to the law of nature and they use one will concerning all their duties” (transl. C.A. Behr [Leiden: Brill, 1981]).

Although Aristides does not use the term *ὁμόνοια* in this example, he describes his example, cosmic *ἁρμονία*, in human terms (cf. the use of *μία ... γνώμη καὶ φιλίας δύναμις* and *νικώσης τῆς ὁμολογίας*). He actually propagates civic concord. He turns in his next paradigm to human examples and thus to the notion of concord.⁴⁶ Like the cities, whose greatest protection and greatest glory is the harmony with which they are administered, the concord and zeal (*ὁμόνοια καὶ σπουδή*) which the kings have towards one another, is their fairest possession. Like Dio, Aristides uses cosmic harmony as a metaphor to illustrate civic concord. What is mapped from the cosmic realm unto the city administration, is the one power with which everything is kept harmoniously together.

One may also speak of cosmic harmony in terms of the concord so typical for a successful city. Our next author does this. With the unknown author (Ps-Aristotle) of *De mundo*, one might ask the question why the cosmos, composed from opposite principles (dry and wet, hot and cold),
 268 has not been destroyed long ago and why it did not perish. | The cosmic harmony between opposing forces finds a parallel in civic concord. Why is it that a city does not perish? Pseudo-Aristotle uses civic concord as an example to illustrate cosmic harmony. He maps some qualities and relations associated with the domain of civic concord unto the cosmos (*De mundo* 396b):

Ἀγνοοῦσι δὲ ὅτι τοῦτ' ἦν πολιτικῆς ὁμονοίας τὸ θαυμασιώτατον,
 λέγω δὲ τὸ ἐκ πολλῶν μίαν καὶ ὁμοίαν ἐξ ἀνομοίων ἀποτελεῖν
 διάθεσιν
 ὑποδεχομένην πᾶσαν καὶ φύσιν καὶ τύχην.
 Ἵσως δὲ τῶν ἐναντίων ἢ φύσις γλίσχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ
 σύμφωνον,
 οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων,
 ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἑκάτερον πρὸς
 τὸ ὁμόφυλον,
 καὶ τὴν πρώτην ὁμόνοιαν διὰ τῶν ἐναντίων σημήψεν, οὐ διὰ τῶν
 ὁμοίων.⁴⁷

⁴⁶ Aristides makes ample use of the notion of civic concord, cf. Thraede, "Homonoia".

⁴⁷ "They do not recognise that the most wonderful thing of all about the harmonious working of a city-community is this: that out of plurality and diversity it achieves a homogeneous unity capable of admitting every variation of nature and degree. But perhaps nature actually has a liking for opposites; perhaps it is from them that she creates harmony, and not from similar things, in just the same way as she has joined the male to the female, and not each of them to another of the same sex, thus making the first harmonious community not of similar but of opposite things" (transl. LCL).

Like a πόλις, the universe is a complex of opposites. Heaven, earth and the whole cosmos, albeit a mixture of opposite elements, are organised by one harmony, a power that reaches right through everything (μία [ἡ] διὰ πάντων διήκονσα δύναμις). The cosmos is preserved through the agreement between the elements (ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία) and “nature teaches us that equality is the preserver of concord, and concord is the preserver of the cosmos, which is the parent of all things and the most beautiful of all.”⁴⁸ Nothing can be compared to the arrangement of the heavens, the movement of the stars and sun and moon or the consistency of hours and seasons. Even the unexpected changes brought about by winds, thunderbolts and violent storms bring the whole into concord and keep it intact.⁴⁹ In this respect the cosmic harmony can be compared to civil concord, although it surpasses the latter.

A range of other authors from the second century CE illustrates that the association between civic concord and cosmic harmony found | in 269 Dio Chrysostom, Aristides and Pseudo-Aristotle was not uncommon. Philostratus refers in his *Vita Apollonii* to the ὁμόνοια τῶν πόλεων and metaphorically to the ὁμόνοια τῶν στοιχείων.⁵⁰ Marcus Aurelius describes the reason of the universe as a spirit of fellowship promoting concord:

Ὁ τοῦ ὅλου νοῦς κοινωνικός.
πεποίηκε γοῦν τὰ χεῖρω τῶν κρείττωνων ἔνεκεν
καὶ τὰ κρείττω ἀλλήλοις συνήρμοσεν.
ὁρᾷς πῶς ὑπέταξε, συνέταξε, καὶ τὸ κατ’ ἀξίαν ἀπένευμεν ἐκάστοις
καὶ τὰ κρατιστεύοντα εἰς ὁμόνοιαν ἀλλήλων συνήγαγεν.⁵¹

According to the first century philosopher Heraclitus in his *Quaestiones Homericae*, Anaxagoras of Clazomenae, disciple and successor of Thales, connected the earth as δεύτερον στοιχεῖον with water, the first element:

⁴⁸ *De mundo* 397a (transl. LCL): ὅτι τὸ ἴσον σωστικόν πῶς ἔστιν ὁμοιότης, ἡ δὲ ὁμόνοια τοῦ πάντων γενετήρως καὶ περικαλλεστάτου κόσμου.

⁴⁹ Cf. *De mundo* 397a 23: Διὰ δὲ τούτων τὸ νοτερόν ἐκπνεζόμενον τό τε πυρῶδες διαπνεόμενον εἰς ὁμόνοιαν ἄγει τὸ πᾶν καὶ καθίστησιν.

⁵⁰ Cf. *Vit. Apoll.* 5.41; 4.34.

⁵¹ *Meditationes* 5.30: “The mind of the Whole is social. Certainly it has made the inferior in the interests of the superior and has connected the superior one with another. You see how it has subordinated, co-ordinated, and allotted to each its due and brought the ruling creatures into agreement one with another” (transl. A.S.L. Farquharson [Oxford: Clarendon, 1944]).

“in order that wetness mixed with dryness from its opposing nature would remain in a single concord.”⁵² Heraclitus, who is familiar with the normal use of the *ὁμόνοια* terminology,⁵³ uses it here in a metaphoric manner. Theon of Smyrna, who wrote his *De utilitate mathematicae* during the reign of Hadrian, elaborates on music. For him God is the one who fits together (συναρμωστής) disagreeing things (*De utilitate mathematicae* 12.16–22):

καὶ τοῦτο μέγιστον ἔργον θεοῦ κατὰ μουσικὴν τε καὶ κατὰ ἰατρικὴν τὰ
ἐχθρὰ φίλα ποιεῖν.
ἐν μουσικῇ, φασίν, ἡ ὁμόνοια τῶν πραγμάτων ἔτι καὶ ἀριστοκρατία
τοῦ παντός·
καὶ γὰρ αὕτη ἐν κόσμῳ μὲν ἁρμονία, ἐν πόλει δ' εὐνομία, ἐν οἴκοις δὲ
σωφροσύνη γίνεσθαι πέφυκε·
270 συστατικὴ γὰρ ἔστι καὶ ἐνωτικὴ τῶν πολλῶν.⁵⁴ |

For Theon, the concord of things (ἡ ὁμόνοια τῶν πραγμάτων) seems to entail cosmic harmony, civic order and peace in the family.⁵⁵

Our review proved the conflation of the notions of civic concord and cosmic harmony to differ. Some authors still distinguish between the two concepts. The author of *De mundo* and Aristides show a preference for the term *ἁρμονία* when referring to the cosmos. Philo of Alexandria, familiar with the civic notion of concord,⁵⁶ seems to refer to cosmic harmony by using the term *ἑναρμόνιος*⁵⁷ or *ἁρμονία*.⁵⁸ Texts influenced by Stoic cosmology map particularities of cosmic harmony onto civic concord. In doing so, they use the terminology of their target field, civic concord, to speak about cosmic harmony. This is quite clear from Dio Chrysostom's speeches and Marcus Aurelius' *Meditationes*. A text from a Jewish author transmitted under the name of Phocylides, however,

⁵² *Quaestiones Homericae* 22.8: ἵνα ξηρὸν μὴ γένῃ ἐξ ἀντιπάλου φύσεως εἰς μίαν ὁμόνοιαν ἀνακραθῇ.

⁵³ Cf. *Quaestiones Homericae* 32.4; 69.8.

⁵⁴ “The greatest work of God is to reconcile things that are in foes, in music and in medicine. In music they say, is the concord of things and even the aristocratic rule of the universe. For concord itself, by nature, becomes harmony in the cosmos sound government in the polis and temperance in households. For all this it is a force of bringing together and unifying.”

⁵⁵ For the use of the *ὁμόνοια* terminology in connection with music, cf. also Philodemus *Mus.* 85.28.

⁵⁶ Cf. e.g. *Abr.* 243; *Her.* 183; *Spec.* 1.138; *Mut.* 200.

⁵⁷ Cf. e.g. *Agr.* 51.

⁵⁸ Cf. e.g. *Mos.* 2.120.

illustrates that this practise of giving ethical instruction by appealing to cosmic concord was not unfamiliar to Greek-speaking Jews. In the case of Pseudo-Phocylides the example is again depicted in the language of what is to be illustrated (*Sententiae* 70–75):

- (70) μὴ φθονέοις ἀγαθῶν ἑτάροις μὴ μῶρον ἀνάψῃς.
 (71) ἄφθονοι Οὐρανίδαι καὶ ἐν ἀλλήλοις τελέθουσιν.
 (72) οὐ φθονέει μήνη πολὺ κρείσσοσιν ἡλίου αὐγαῖς
 (73) οὐ χθῶν οὐρανίοισ' ὑψώμασι νέρθεν ἐοῦσα
 (74) οὐ ποταμοὶ πελάγεσσιν. ἀεὶ δ' ὁμόνοιαν ἔχουσιν
 (75) εἰ γάρ ἔρις μακάρεσσιν ἔην οὐκ ἄν πόλος ἔσται.⁵⁹

The enduring unanimity in creation is used as an example to urge the listeners not to envy. Envy in the universe would make it perish. This would apply even more to human relations. |

271

4. *Cosmic Concord in 1 Clement*

We can now return to those instances of the text of *1 Clem.* 20 where the notion of concord is taken up again.⁶⁰ Up to chapter 20, Clement did not use the expression in reference to cosmic relations. The occurrence of ὁμόνοια in *1 Clem.* 20:3 is thus of particular interest to us. Here Clement stands in the tradition we have sought to reconstruct above.⁶¹ What Clement borrowed from the Stoic idea of agreement (συμφωνία), affinity (συμπάθεια), harmony (ἁρμονία) in the universe, is the unanimity with which the sun, the moon and the dancing stars circle within the bounds assigned to them.⁶² “For the Stoics, the final goal in life was to live harmoniously with nature.”⁶³ Clement uses the cosmic order as example that has to be imitated by the Corinthians. In 20:3, however, he draws

⁵⁹ “(70) Do not envy (your) friends their goods, do not fix reproach (upon them). (71) The heavenly ones also are without envy toward each other. (72) The moon does not envy the much stronger beams of the sun, (73) nor the earth the heavenly heights though it is below, (74) nor the rivers the seas. They are always in concord. (75) For if there were strife among the blessed ones, heaven would not stand firm” (transl. P.W. van der Horst [SVTP 4; Leiden: Brill, 1978]).

⁶⁰ Previously 9:4; 11:2.

⁶¹ Cf. e.g. the text from Aristides’ 23rd oration at n. 45 above.

⁶² Cf. Cicero *Nat. d.* 2.101; Sanders, *L’Hellénisme*, 109–130.

⁶³ Lapidge, “Stoic Cosmology,” 161.

upon the tradition of political rhetoric and he uses the notion of ὁμόνοια in describing the cosmic order.⁶⁴ Similar to the civic orations of Dio and Aelius Aristides,⁶⁵ Clement's letter aims to convince the Corinthian church to live in concord.⁶⁶ Cosmic harmony is used as an example to forward concord in the community. The domain of cosmic harmony is thereby, as in the case of Dio Chrysostom, depicted in terms of civic concord:

“Ἡλιός τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ
ἐν ὁμονοίᾳ δίχα πάσης παρεκβάσεως
ἐξελίσσουσιν τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὀρισμούς.”⁶⁷

272 The text ends with a combination of concord and peace (εἰρήνη),⁶⁸ the latter seeming to be the overarching concept.⁶⁹ This is because the notion of cosmic concord has been integrated into Clement's Jewish- | Christian conviction that God is the creator.⁷⁰ Van Unnik rightly noted the differences between 1 Clem. 20 and Stoicism: “The tinge of Stoic language is unmistakable, but this conception of the universe is subjected to another, biblical idea of God.”⁷¹ Just by glancing at the text one can see this clearly. The father and creator (ὁ πατήρ καὶ κτίστης—19:2), the great creator and ruler (ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης—20:8, 11) dominates the whole text as can be inferred from the recurrence of the third person pronoun αὐτός in 19:1, 3; 20:1–4, 6 and the relative ὃς in 20:12. Although the great creator and ruler is introduced (19:2) as patient, without anger (19:3) and finally praised for the mercies he

⁶⁴ Because H. Lona, *Der erste Clemensbrief* (KAV; Göttingen: Vandenhoeck, 1998), 255, does not note the difference between cosmic harmony and civic concord, he sees the background of Clement's utterances in the Hellenistic synagogue. Philo, however, does not speak of cosmic concord, but talks about cosmic harmony (cf. *supra*).

⁶⁵ Cf. 2. above.

⁶⁶ Cf. 21:1; 30:3; 63:2; 65:1.

⁶⁷ 1 Clem. 20:3: “The sun and the moon and the dancing stars according to his appointment circle in concord within the bounds assigned to them, without any swerving aside” (transl. adapted from Lightfoot).

⁶⁸ Cf. 20:10–11.

⁶⁹ Cf. its prominent position in 19:2.

⁷⁰ As A. von Harnack underlined throughout his last publication: *Einführung in die Alte Kirchengeschichte: Das Schreiben der Römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (1. Clemensbrief)* (Leipzig: Hinrich, 1929); repr. pages 1–103 in *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement* (AGJU 53; ed. C. Breytenbach; Leiden: Brill, 2004). Drew's suggestion, however, that Clement used a liturgical text from Rome (cf. Knopf, *Väter*, 76) is unconvincing (cf. A. Lindemann, *Die Clemensbriefe* [Tübingen: Mohr, 1992], 76).

⁷¹ W.C. van Unnik, “Is 1 Clement 20 Purely Stoic?” in *Sparsa Collecta III* (NovTSup 31; Leiden: Brill, 1983), 52–58, 56.

bestowed on the readers (20:11–12), the passage focuses on the order he bestowed on his creation.⁷² The peace and concord,⁷³ brought about by this order, result from his will⁷⁴ and command.⁷⁵

It is undisputed that Clement, and this is also true for the 20th chapter of the letter,⁷⁶ is heavily dependent on his Jewish Christian monotheistic tradition. The universe is the creation of the one and only God, the Father who is portrayed to be merciful. As far as the reception of Stoic tradition is concerned, one can subscribe to Jaeger's view: "Clement has here ... blended stock Stoic ideas with his Jewish-Christian belief in creation in order to illustrate and substantiate the latter in detail."⁷⁷ Does this also apply to his use of the notion of ὁμόνοια among the planets? The notion of cosmic order and harmony is well known in Stoicism. Clement, however, used it in a letter whose argumentative strategy stands in the tradition of symbouleutic rhetoric. He urges the church in Corinth to overcome their internal strife, caused | by the conflict between the younger men and the elders. When he takes up the notion of concord in this respect,⁷⁸ he links up with a rhetoric tradition dating back to Antiphon, Isocrates and Demosthenes.⁷⁹ The specific example of 20:3, where cosmic order is depicted in terms of concord, draws on this rhetorical tradition in a manner very similar to Dio Chrysostom. The notion of cosmic concord, however, is integrated into Jewish belief in the only God, the Creator.

⁷² Cf. the use of -τάσσειν κτλ. in 20:1–8, 11: ὑποτάσσονται, τὸν τεταγμένον, τὴν διαταγὴν, ἐπιτεταγμένους, προστάγμασιν, διέταξεν, ταῖς αὐταῖς ταγαῖς, προσέταξεν.

⁷³ Cf. 19:2; 20:1, 3, 9–11.

⁷⁴ Cf. 20:4 (κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ).

⁷⁵ Cf. 20:1 (τῇ διοικήσει αὐτοῦ), 4 (τί τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ), 6 (κατὰ τὴν δημιουργίαν αὐτοῦ).

⁷⁶ Cf. the review of the research by Lona, *Clemensbrief*, 267–272.

⁷⁷ Cf. Jaeger, "Echo," 335: "Clemens hat hier ... stoisches Gedankengut mit seinem jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben verschmolzen, um diesen im einzelnen zu veranschaulichen und zu substantiieren."

⁷⁸ Cf. 21:1; 63:2; 65:1.

⁷⁹ For more detail, cf. Thraede, "Homonoia"; O.M. Bakke, "Concord".

PART FOUR

PAULUS AFRICANUS

CHAPTER FIFTEEN

DIE IDENTITÄT EINES CHRISTENMENSCHEN— IM ANSCHLUSS AN PAULUS*

1. *Einleitung*

In diesem Aufsatz wird danach gefragt, was für die Identität eines Christenmenschen bestimmend ist. Daß wir dabei zunächst auf die Gemeinde, die die Mission unter den Heiden begonnen hat (Antiochien am Orontes), und auf die Gemeinden, die aus der paulinischen Mission entstanden sind (z.B. die Gemeinden in Galatien, Philippi und in Korinth) schauen, liegt auf der Hand. Zum ersten wissen wir mehr über diese Gemeinden als über die meisten anderen Gemeinden der Anfangszeit. Griechischsprechende jüdische Missionare wie Barnabas und Paulus haben den Grund gelegt für die Kirche unter den Heiden, den Nicht-Juden. Das zweite wäre die Frage nach der Identität des Christen im

* Deutsche Erstveröffentlichung in *ZEE* 33 (1989): 263–277, als leicht überarbeitete Übersetzung des afrikaans Originals „Die identiteit van'n Christenmens: In aansluiting by Paulus,“ in *Church in Context: Early Christianity in Social Context* (hg. C. Breytenbach; Pretoria: NG Kerkboekhandel, 1988), 51–64. Zur Absicht des Aufsatzes möge der Leser Anm. 9 vergleichen. Nicht ohne Bedenken unterbreite ich diesen Aufsatz einem deutschlesenden internationalen Publikum. Vieles was hier steht, ist seit 1945 in Europa unumstritten; in Südafrika nicht. Die Reaktion des Synodalen Ausschusses der Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) zur Erklärung der Delegation der NGK bei den Vereeniging-Gesprächen vom 6. bis 10. März 1989, die zwischen der NGK und anderen Reformierten Kirchen in Südafrika stattfanden, zeigte, daß die Führung der NGK bis zur Freilassung Nelson Mandelas daran festhielt, daß Apartheid nicht prinzipiell verwerflich ist, sondern nur insoweit sie negative Folgen hat. Diese Position wurde zwanzig Jahre später noch von der „Nederduits Hervormde Kerk in Afrika“ vertreten. In dem hier abgedruckten Aufsatz, der 1988 Lesern aus der NGK zugedacht war, wurde der Versuch unternommen zu zeigen, daß die Kritik an der Apartheid tiefer ansetzen muß, nämlich bei der Soteriologie (vgl. meinen in Anm. 46 erwähnten Aufsatz). Wie nötig dies ist, zeigt ein Vergleich zwischen dem 2. und 3. Punkt der Vereenigingserklärung des „Committee of Consultation of the Dutch Reformed Churches“ einerseits und den Punkten 2 und 3 der Erklärung der NGK-Delegation andererseits. Während die Mehrheit des „Consultation Committee“ ohne Wenn und Aber Apartheid in allen Formen zu Recht für Sünde hielt, und im Widerspruch zum Evangelium sah, verurteilte die sechsköpfige Delegation der NGK Apartheid aufgrund der Verletzung der Menschenwürde, die dabei entsteht. Die Führung der NGK war in ihrem Kommentar zu der Erklärung ihrer Delegation noch

paulinischen Missionsgebiet, die Frage, warum unsere ersten Vorfahren im Glauben von sich und ihrer Umgebung als „Christen“ verstanden wurden. Ohne die theologische Einsicht des Paulus wäre das Evangelium von Jesus Christus möglicherweise im Judentum geblieben.

Die folgende Charakterisierung der Geschichte der frühen Christenheit erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es geht vielmehr darum, anhand der Frage nach der Identität des Christenmenschen die ersten 20 Jahre der Kirchengeschichte zu beleuchten. In dieser Zeit sind Entscheidungen gefallen, wie z.B. auf dem Apostelkonvent 48 n.Chr.,¹ die für die Kirche aller Jahrhunderte richtungsweisend waren. Will die Kirche heute wissen, wer sie ist, darf sie dieses apostolische Erbe nicht in den Wind schlagen.

2. Warum „Christen“?

Die Anhänger Jesu wurden nicht von Anfang an Christen genannt. Zunächst gab es dieses Wort gar nicht. Die Jünger Jesu waren nach seiner Auferstehung für eine Zeit in Jerusalem; sie waren Juden und hielten die Verbindung mit dem Judentum und seinen Bräuchen zunächst noch aufrecht (vgl. Apg 2:5). Einige unter ihnen, wie die Zwölf, stammten ursprünglich aus Galiläa. Sie waren jedoch nicht die einzigen Fremden in der Stadt. Die heilige Stadt mit ihrem Tempel war gottesdienstliches Zentrum des weltweiten Judentums. Viele griechischsprechende Juden aus dem damaligen römischen Reich pilgerten aus Ägypten, Kleinasien, Griechenland und Babylonien nach Jerusalem, um an den großen jährlichen Festen, wie dem Neujahrsfest, dem Passafest und dem großen Sühnetag teilzunehmen. Für viele ausländische Juden war es ein Lebenswunsch, in Jerusalem ihre letzten Tage zu verbringen und hier in heiligem Boden begraben zu werden.²

zurückhaltender. Sie verwies darauf, daß die Generalsynode der NGK von 1986 nur die negative Anwendung von Apartheid verurteilt hat (vgl. „Kirche und Gesellschaft: Ein Zeugnis der Ned. Gerf. Kerk“, hg. von der allgemeinen Kommission der Generalsynode, Pretoria 1987, § 306). Für viele politisch konservative Mitglieder der NGK bedeutete dies, daß Apartheid in Ordnung sei, wenn sie gerecht und unter Einhaltung der Nächstenliebe angewandt würde.

¹ Vgl. F. Hahn, „Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christen“ (1982), in *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch* (Göttingen: Vandenhoeck, 1986), 95–115.

² Vgl. G. Delling, „Die Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum,“ *ANRW* 2.20 (1987): 3–39.

Im ersten Jahrhundert v.Chr. wohnten also *griechischsprechende Juden in Jerusalem*, die noch Familienkontakte in den Gebieten um das Mittelmeer hatten. Sie hatten ihre eigenen | Synagogen (Apg 6:9) und lebten *neben der aramäischsprechenden Bevölkerung* in der Stadt.³ Außer diesen Diaspora-Juden in Jerusalem gab es auch palästinische Juden, die, als Folge des starken Einflusses griechischer Kultur im nahen Osten seit Alexander, hellenisiert waren. Es kann also angenommen werden, daß es sehr bald neben den aramäischen Anhängern Jesu auch eine griechisch-sprechende Gruppe gab.⁴ Damit hat sich jedoch nichts daran geändert, daß die Gemeinde aus Juden bestand. Das sollte aber nicht immer so bleiben. 264

Die griechischsprechenden Anhänger Jesu fingen aufgrund seiner Kritik am jüdischen Gesetz (Mk 7) und am Tempel (Mk 13:1 f.) an, diesen zwei fundamentalen Aspekten jüdisch-religiöser Kultur kritisch gegenüberzustehen. Ihr Anführer, Stephanus, wird durch seine eigenen Volksgenossen in einem Rechtsmord gesteinigt, eben als Folge seiner Kritik am Tempel (vgl. Apg 6:13). Der griechischsprechende Teil der Gemeinde mußte fliehen. Sie ließen sich in den Städten Phöniziens, auf Zypern und in Antiochien am Orontes nieder. Hier konnten sie wieder bei ihren jüdischen Familien Anschluß finden und ihnen das Evangelium von Jesus Christus verkünden.

In Antiochien am Orontes wurde den Anhängern Jesu klar, daß das Evangelium nicht nur für ihre jüdischen Volksgenossen bestimmt war, und sie fingen an, das Evangelium auch den Griechen (Apg 11:20)⁵ zu verkünden. Sie taufte die Nicht-Juden, die dem Evangelium Glauben schenkten und nahmen sie in die Gemeinde auf. Zum ersten Mal besteht die Gemeinde Jesu Christi nun nicht mehr nur aus Juden. *Um sie von den Juden zu unterscheiden*, werden die Anhänger Jesu hier zum ersten Mal *Χριστιανοί*, d.h. „*Parteilgänger Christi*“ genannt (Apg 11:26).

Die Identität der frühen Christen hatte also nichts damit zu tun, daß sie einer bestimmten Volksgruppe angehörten. Im Gegenteil, es war gerade die *Aufnahme der nicht-jüdischen Glaubenden in die jüdischen Gemeinden*, die zur Benennung „*Christen*“ geführt hat.

³ Vgl. Dellling, „Begegnung“, 22–25.

⁴ Vgl. M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart: Calwer, 1979), 63–70.

⁵ Lies mit P⁷⁴ א D* Ἑλληνας.

3. Die frühen Christen und das Judentum

Am Anfang waren alle Anhänger Jesu Juden. Die Gemeinde in Antiochien hat jedoch die Grenze zwischen Judentum und Heidentum überschritten. Die Frage war nun, in welchem Verhältnis die neuen Christen aus den Völkern zur jüdischen Gemeinschaft und ihren Bräuchen stehen würden. Die Juden lebten zwar unter den Heiden in den Städten des römischen Reiches; doch führten sie überall ihr eigenes Gemeinschaftsleben, an der Synagoge orientiert, und sonderten sich von der heidnischen Bevölkerung in ihrem Privatleben ab.⁶ Die zwei Grundsätze für diese Trennung waren die Aufrechterhaltung des Gesetzes und die Beschneidung. Vor allem das kultische Gesetz mit seinen Reinheitsgeboten half dem Judentum, sein Leben reinzuhalten von der Entweihung durch Berührung mit der griechischen Bevölkerung. Von denen aus den Völkern, die zum Judentum konvertierten, wurde erwartet, daß sie sich beschneiden ließen und das Gesetz hielten. Als Proselyten konnten sie dann in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen werden.⁷

265 Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Aufnahme von Heidenchristen in die jüdischen Gemeinden zum Problem wurde. Sollte ein Christ griechischer Herkunft jetzt die jüdischen Gesetze halten und sich beschneiden lassen? Auf dem Apostelkonvent 48 n. Chr. in Jerusalem (Gal 2:1–10; Apg 15)⁸ beschlossen die Vertreter der Jerusalemer Gemeinde und der antiochenischen Gemeinde, den Heidenchristen „nichts aufzuerlegen“. Paulus spielte bei dieser Gelegenheit eine entscheidende Rolle. Er hat Titus, einen Griechen, als Repräsentanten der Heidenchristen nach Jerusalem mitgenommen und nicht zugelassen, daß er beschnitten wurde (Gal 2:3 f.).

Paulus hat erkannt, daß es hier um die Wahrheit des Evangeliums ging. Ist ein Mensch Mitglied der Gemeinde, weil er an Jesus Christus glaubt, oder weil er sich beschneiden läßt und das Gesetz hält? Muß ein Mensch im religiös-sozialen Lebensstil Jude werden, bevor er zum Christentum gehören kann? Für Paulus war es von Anfang an klar:

⁶ Vgl. G. Dellings, *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum* (Göttingen: Vandenhoeck, 1987), 9–26.

⁷ Vgl. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC–AD 135): A New English Version* (3 Bde., hg. G. Vermes u.a.; Edinburgh: T&T Clark, 1986), 3.150–176.

⁸ Vgl. dazu Hahn, „Bedeutung,“ und P.G.R. de Villiers, „Die Apostelkonvent (Handelinge 15),“ in *Eenheid en konflik: Eerste beslissinge in die geskiedenis van die Christendom* (hg. C. Breytenbach; Pretoria: NG Kerkboekhandel, 1986), 23–47.

Alle Menschen sind gleich sündig (Röm 1–3), und Gottes Gnade ist für alle Menschen bestimmt (Röm 5:15, 18; 10:2). Der Sünder wird *durch den Glauben allein* gerettet. Diese Einsicht des Paulus war keineswegs unumstritten. Er mußte sie nach dem Apostelkonvent in Antiochien (Gal 2:11–14) und in Galatien gegen heftigen Widerstand verteidigen.

Der Kern seiner Argumentation ist sein Glaube an den Schöpfer. Gott ist der Gott, der die Toten lebendig macht, der etwas aus dem Nichts erschaffen kann (Röm 4:17). Es ist nicht wichtig, ob man beschnitten ist oder nicht beschnitten ist; man bleibt stets ein Gottloser—ob man nun Jude oder Grieche ist (Röm 1–3). Was zählt ist, ob dieser Gottlose durch Gott in einen Gerechten verwandelt worden ist (Röm 4:5). „Denn weder Beschneidung ist etwas, noch Unbeschnittensein, sondern eine neue Kreatur“ (Gal 6:15). Der Christenmensch ist eine neue Schöpfung. Paulus formuliert diesen Gedanken sehr deutlich: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2 Kor 5:17). Paulus stellt in Gal 6:15 die „*neue Schöpfung*“ der Kennzeichnung der jüdischen Volkszugehörigkeit, nämlich dem Beschnittensein, gegenüber. Das jüdische Identitätszeichen hat seine Funktion und Bedeutung verloren. In Christus, d.h. in der Kirche als Leib Christi bedeutet weder Beschnittensein noch Unbeschnittensein etwas (Gal 5:6). Das Zeichen des Bundesvolkes, das den Juden vom Heiden unterschied, hat seine Bedeutung verloren. So kann man gerade nicht behaupten, daß die Apostel keine Veränderung der Grenzen zwischen den Völkern bewirkt hätten.⁹

Paulus war Jude, und er hat in Röm 9–11 seine Betroffenheit über den Unglauben seiner Brüder im Fleisch in ergreifender Weise dargestellt. Das erlaubt jedoch nicht, ihn als apostolisches Vorbild für die

⁹ Gegen E.P. Groenewald, „Apartheid en voogdyskap in die lig van die Heilige Skrif,“ in *Regverdige rasse-apartheid* (hg. G. Groenjé, W. Nicol and E.P. Groenewald; Stellenbosch: CSV Boekhandel, 1947), 40–47, 46. Dieser Aufsatz des Neutestamentlers Groenewald war die grundlegende Studie, die die NGK auf den leidigen Weg der theologischen Rechtfertigung der Apartheid verführte. Absicht meiner Ausführungen war aufzuzeigen, daß Groenewald die Geschichte des frühen Christentums grob verzeichnete und Paulus grundsätzlich mißverstanden hatte. Freilich kommt diese Auseinandersetzung eine Generation zu spät. Noch beschämender wäre es, bliebe auch der mittlerweile breite Widerspruch der dritten Generation südafrikanischer Exegeten gegen Groenewalds Vereinnahmung des Neuen Testaments undokumentiert. Vgl. P.G.R. de Villiers, „Methodology and Hermeneutics in a Challenging Socio-Political Context: The First Twenty Five Years of The New Testament Society of South Africa (1965–1990)—Part Two,“ *Neot* 39 (2005): 229–254, Abschnitt 2: „The Society and Socio-Political Structures“.

Ermunterung zum „gesunden Nationalismus und Volksstolz“¹⁰ anzuführen. Wo Paulus sich dessen „rühmt“, daß er Jude ist, geschieht dies immer in ironischem Zusammenhang (Phil 3; 2 Kor 11), wenn er jüdisch-christliche Irrlehrer an den Pranger stellt. Im Philipperbrief wird das Aufzählen seiner Qualifikationen als Jude deutlich als ein „Rühmen im Fleisch“ gekennzeichnet (3:4). Er verspottet die Beschneidung, indem er sie eine *Verschneidung* nennt (3:2), und er sagt, daß sein Judentum, seine hingebende Erfüllung des Gesetzes, nun, da er Christ geworden ist, hinter ihm liegt. Im Vergleich mit dem, was ihm die Rechtfertigung in Christus gebracht hat, rechnet er seine jüdische Vergangenheit als einen Verlust an, als σκῦβαλα (menschlicher Kot) (3:7). *Ermunterung zum Nationalismus!?*

266 Für die Ausbreitung des Evangeliums nach Zypern und in die Städte an der Hauptverkehrsstraße über die anatolische Hochebene (Hochland) in Kleinasien hat das Diasporajudentum eine wichtige Rolle gespielt. In logistischer wie auch in theologischer Hinsicht haben | die jüdischen Synagogen in den Städten des römischen Reiches für Paulus und seine Mitarbeiter den Brückenkopf gebildet für den Weg des Evangeliums zu den Heiden. Jedoch ändert das nichts daran, daß das paulinische Evangelium von der Rechtfertigung aus Glauben allein ohne die Werke des Gesetzes zu einem heftigen Streit mit dem Judentum führte.

Systematisch lösten sich die Christen vom Judentum, ein Prozeß, der auch in den johanneischen Gemeinden wahrnehmbar ist. Das durfte aber nicht dazu führen, daß das Christentum sein alttestamentlich-jüdisches Erbe mißachtete. Auf die Verwurzelung des Christentums im Judentum kann hier jedoch nicht eingegangen werden.¹¹

4. Die neue Schöpfung

Anders als das Johannesevangelium spricht Paulus nicht von Wiedergeburt (die Pastoralbriefe sind deuteropaulinisch). Paulus spricht auch nicht in Zusammenhang mit der Soteriologie von Verwandlung, sondern von einer „neuen Schöpfung“. Diese neue Schöpfung ist *eschatologisch*. Wenn Paulus sagt, daß der Mensch in Christus eine „neue Krea-

¹⁰ Groenewald, „Apartheid“, 51.

¹¹ Vgl. dazu F. Hahn, „Die Verwurzelung des Christentums im Judentum,“ *KD* 34 (1988): 193–208.

tur“ ist, dann bedeutet das, daß ein Teil der Zukunft Gottes schon jetzt in diesem Menschen Wirklichkeit geworden ist. Der Tag der Rettung und des Heils ist angebrochen (2 Kor 5:17; 6:1 f.). Darum sagt er: „Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“. Das Alte ist aufgehoben, das Neue ist angebrochen. Die Spannung zwischen Altem und Neuem liegt im Gegensatz zwischen dem alten Menschen (Röm 6:6) und dem neuen Leben der neuen Kreatur (Röm 6:4; 2 Kor 5:17). Paulus kennt *nicht unsere westliche Auffassung von Identität*, wonach der Mensch ein unveränderliches „Ich“ ist, das zwar zur Bekehrung kommt, doch in Kontinuität mit dem Alten bleibt. Der alte Mensch ist tatsächlich dahin, er ist mit Christus gestorben, mit ihm gekreuzigt (Röm 6:6, 8). Zwischen diesem alten Menschen und der neuen Kreatur steht Gott, der Schöpfer aller Dinge, dem alles gehört (1 Kor 8:6). Er tut ein Wunder.¹² Er macht die Toten lebendig, er schafft aus Nichts etwas (Röm 4:17). Er macht einen neuen Menschen, eine neue Kreatur. So wie der Tod des alten Menschen aufs engste mit dem Tod Christi verwoben ist, so ist auch die neue Kreatur aufs engste mit dem Leben des auferweckten Christus verflochten. Die neue Schöpfung ist das Werk des Geistes dessen, der Christus aus dem Tod auferweckt hat; *das neue Leben ist das Leben des auferstandenen Christus*. Darum kann Paulus sagen: „Ich bin mit Christus gekreuzt worden. Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2:19 f.).

Im frühen Christentum war die *Taufe* das Geschehen, in dem der Mensch, der zum Glauben an das Evangelium gekommen war, öffentlich vom heidnischen Leben zum Christentum übertrat. Die Taufe nimmt den glaubenden Täufling in den Tod Jesu hinein und gibt ihm Teil an seinem Tod (Röm 6:3). Hier hört das alte Leben auf, und der Mensch wird von der Macht der Sünde befreit, weil er mit Christus stirbt. Der Getaufte ist der Sünde gestorben (Röm 6:11). Die Taufe ist jedoch auch das Geschehen, in dem der Täufling mit dem Geist getränkt wird (1 Kor 12:13). Die Taufe gibt nicht nur Anteil am Tod Christi, sondern auch an seinem Leben. Die volle Teilnahme am Auferstehungsleben Christi liegt nach Paulus noch in der Zukunft (Röm 5:10; 6:5), aber der Geist dessen, der Christus aus dem Tod auferweckt hat (Röm 8:11), wird in der Taufe in das Herz des Täuflings ausgegossen (Röm 5:5) und macht den | 267 Glaubenden fähig, ein neues Leben zu führen (Röm 6:4). Der Geist ist die Macht des Schöpfers, die das neue Leben schafft. Die *neue Schöpfung*

¹² Vgl. E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven* (Tübingen: Mohr, 1969), 20 f.

ist das Werk des *Geistes Gottes*. Aus dieser Sicht wird deutlich, warum Paulus so stark betont, daß, wer im Geist wandelt, die Forderungen des Gesetzes erfüllt (Röm 8:3).

Der Christenmensch ist ein neuer Mensch, der seine *Identität vom Geist empfängt*, der in ihm wohnt (Röm 8:9) und dem Glaubenden einen neuen inneren Menschen schafft (2 Kor 4:16). Die Identität eines Christen hängt von seiner *Taufe* ab, und *nicht von seiner Geburt*. Der Geist hat ja gerade in der Taufe den alten, natürlichen Menschen durch einen neuen Menschen ersetzt. Darum kann das Christentum nie in Kategorien der natürlichen Herkunft definiert werden. Paulus hat diesen Grundsatz selbst auf Israel angewandt, als er sagte, daß nicht alle, die von Abraham abstammen, zum wahren Volk Israel gehören (Röm 9:6). Der Christ darf sich nie mit einem System abfinden, das seine Identität primär nach dem Fleisch (*κατὰ σάρκα*) festlegt, weil es seine wahre Identität als neue Schöpfung mißachtet und den alten Menschen zum Ausgangspunkt seiner Existenz macht. Bestimmend für die Identität eines Christen ist in erster Linie der Geist Gottes.

5. *Ein Herr, ein Geist, ein Leib*

Bislang haben wir uns dem einzelnen Christen zugewandt. Es ist jedoch auch wichtig, daß Paulus in 2 Kor 5:17 formuliert: „wenn jemand in Christus ist“. So wird auch in Gal 5:6 (parallel zu Gal 6:15) gesagt: „In Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas“. Für Paulus wird die neue Kreatur „in Christus“ Wirklichkeit. Was heißt das? Die Formulierung „in Christus“ ist hier in 2 Kor 5:17, in Gal 5:6 wie in Röm 6:11 eine gekürzte Wiedergabe des Gedankens, daß die Glaubenden im Leib Christi sind. Die Glaubenden bekommen Anteil an Christus, weil sie in seinem Tod getauft sind. Wenn wir Anteil am Tod Christi haben, können wir auch am Leben Christi Anteil haben.

Durch Taufe und Abendmahl haben wir Anteil am Leib des Gekreuzigten (Röm 6:3 f.; 1 Kor 10:16). Die Glaubenden bekommen Anteil an seinem Tod und dessen Heilsbedeutung. Wie haben wir jedoch Anteil am auferstandenen Herrn? Dadurch, daß der Geist, der ihn auferweckt hat, jedem einzelnen Getauften gegeben wird. „Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft ... und sind alle mit einem Geist getränkt“ (1 Kor 12:13). Durch die gemeinsame Tränkung mit dem einen Geist werden alle Glaubenden zu einem Leib zusammengeschlossen (1 Kor 10:13), wie sie durch das Essen von einem Brot im Abendmahl zu

einem Leib zusammengefügt werden (1 Kor 10:17). Als *Träger des Geistes des auferstandenen Herrn* bilden die Glaubenden hier auf Erden seinen Leib. Die Glaubenden als Leib Christi stellen seine Gegenwart auf Erden nach seiner Auferstehung dar. Dieser Leib kann jedoch nie losgelöst werden vom Geist des erhöhten Herrn, er besteht nicht ohne ihn und bekommt seine Identität von ihm oder dem Geist her.¹³

Paulus weist immer explizit auf dieses Geschehen hin, wenn er die Einheit der Glaubenden betonen will (Röm 12:4 f.; Gal 2:28 und 1 Kor 12:13) und die Gemeinden zur Einheit ermahnt. Es ist der Leib des einen Herrn, der durch den einen Geist beherrscht wird. Dieser Aspekt hat wichtige Konsequenzen für unsere Frage nach der Identität des Christen. Die *Identität* der neuen Kreatur ist zwar etwas Individuelles, doch wird sie *verwirklicht im Leib Christi*, in dem die Mitgläubigen auf ihre je eigene Weise am selben Lebensgrund teilhaben und gemeinsam Teil des Leibes Christi sind. Hier wird die neue Kreatur realisiert. *Der Geist ist in der Gemeinde als dem Leib Christi gegenwärtig*. Wenn dieses Neue nun doch noch an den einzelnen menschlichen Leib gebunden bleibt (Gal 2:20), so ist diese irdische Leiblichkeit etwas Vorläufiges. Paulus erwartet, daß der neues Leben gebende Geist die Glaubenden von dieser vorläufigen Existenz im Leib erlösen wird (Röm 8:11–23). In Abschnitt 8 kommen wir darauf zurück. 268

Wir können also folgern, daß die *gemeinsame Taufe* aller Gläubigen ihnen eine *gemeinsame neue Identität* als neue Kreatur gibt, die ihre Kontinuität zur alten Existenz durchbricht. Kann man dann behaupten, daß eine „gottesdienstliche“ Grenze zwischen Christen verschiedener Völker bestehen bleibe?¹⁴ Ist „Volk“ so wichtig? In der frühchristlichen Literatur, die im Neuen Testament zusammengefaßt ist, wird bezeugt, daß dies nicht so entscheidend ist.

6. Die neue Gemeinschaft und eine alte Ordnung

Paulus sieht die Glaubenden als Heilige (Röm 1:7; 1 Kor 1:2; 2 Kor 1:1) und fordert sie auf, ihr ganzes Leben und alle ihre Gaben in den Dienst Christi zu stellen zur Heiligung (Röm 6:19, 22; 1 Thess 4:7). Gott ist es, der den Christen heiligt (1 Thess 4:3; 5:23) durch den heiligen Geist (Röm 15:16). Oder wie Paulus parallel formulieren kann, „in Christus“

¹³ Vgl. Käsemann, *Perspektiven*, 202–206.

¹⁴ So Groenewald, „Apartheid“, 55.

(vgl. 1 Kor 1:2) „aber seid ihr reingewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes“ (1 Kor 6:11). Durch die Taufe im Namen Jesu Christi und die Wirkung des Geistes Gottes wird der unreine Sünder ein gerechtfertigter Heiliger und hat so eine neue Identität. Wenn Paulus die Getauften zur Heiligung ruft, geht es darum, daß sie dieses neue Leben im täglichen Leben bewahren und im Dienst des Herrn Jesus Christus leben sollen. Der Begriff *Heiligung* hat für Paulus nichts mit der Erhaltung der „Blutsreinheit“ und der „nationalen Apartheid“ zu tun. Für *Groenewald* wohl:

Wenn wir nun der Tatsache nachgehen, so ist deutlich, daß die Aufrechterhaltung der Blutsreinheit und der nationalen Apartheid nie als zweitrangig angesehen wird. Sie ist für ein Volk in der Erfüllung des Willens Gottes genauso notwendig wie es für den einzelnen notwendig ist, sich zu heiligen, d.h. sich abzusondern, wenn er mit ganzem Herzen dem Herrn dienen will.¹⁵

Das ist ironisch, denn der Geist, der die Heiligung bewirkt, läßt die christliche Gemeinde sich gerade abgrenzen von der Stadtbevölkerung, deren Teil sie ursprünglich war. Das wird dargestellt im Brief des Paulus an die christliche Gemeinde in der römischen Militärkolonie *Colonia Iulia Augusta Philippiensis*.¹⁶ Paulus gründete dort die erste Gemeinde auf europäischem Boden im Jahr 48/49 n.Chr. Die Bevölkerung von Philippi bestand größtenteils aus Kriegsveteranen, die in zwei Schüben angesiedelt wurden. Einmal von Antonius, nach der Schlacht bei Philippi 42 v.Chr., als die Mörder Cäsars geschlagen wurden, und zum zweiten Mal durch Octavius 31 v.Chr. nach der Schlacht von Actium, als er die zerschlagenen Heere des Antonius hier ansiedelte. Bei dieser Gelegenheit wurden auch einige Sympathisanten des | Antonius aus Italien nach Philippi umgesiedelt. Ein Mann mit einem lateinischen Namen wie Clemens (Phil 4:3) stammte wahrscheinlich von diesen Leuten ab. Die Stadt bekam also neben dem militärischen auch bürgerlichen Charakter. Militärkolonien waren ein Teil Roms und von Rom aus organisiert. So hatten die römischen Bürger der Kolonien denselben Status und die gleichen Rechte wie die Bürger der Hauptstadt. Sie gehörten also zur oberen, regierenden Schicht und bekleideten die öffentlichen Ämter, wie z.B. der Gefängniswärter, von dem wir in Apg 16:23 f. lesen.

¹⁵ *Ibid.*, 48.

¹⁶ Vgl. J. Schmidt, „Philippoi“, *PRE* 19 (1938): 2206–2244, bes. 2233 f.

Die Einwohner, die der ursprünglichen griechischen Bevölkerung angehörten, behielten zwar ihre Häuser und Grundstücke in Philippi, gehörten aber zur unterprivilegierten Schicht.¹⁷ Im Lauf der Zeit haben auch selbständige griechische Siedler sich in der Stadt niedergelassen. Evodia und Syntyche (Phil 4:2) mit ihren griechischen Namen stammten wohl aus diesen Kreisen.¹⁸ Lydia, die Purpurchändlerin aus der Stadt Tyatira in Lydien, war wahrscheinlich auch Griechin. Sie war eine begüterte Händlerin, die ihre Ware an der Pforte zwischen Asien und Europa (Appian *Bell. civ.* 4.106) zu verkaufen suchte. Lydia hatte wohl Kontakte zur jüdischen Gemeinde in Philippi.

Es ist verständlich, daß es dort auch Juden gab, denn jüdische Händler haben sich oft in römischen Militärkolonien an den Haupthandelsstraßen niedergelassen (an der Via Sebaste in Kleinasien in Antiochien und Lystra und an der Via Egnatia in Philippi). In einer Militärkolonie mußten die Juden ihre Gebetsstätte außerhalb des Stadtgebietes errichten; so stand die Synagoge am Fluß außerhalb der Stadt Philippi (Apg 16:13). Weil Paulus hier seine Evangeliumspredigt begann, ist es möglich, daß neben den Römern, Italienern und Griechen auch Juden in seine Gemeinde aufgenommen wurden.

Daß mehr Leute aus römischen Kreisen als nur der Gefängniswärter zur Gemeinde gehörten, läßt Phil 4:22 vermuten. Die Grüße von einigen „aus dem Haus des Kaisers“ an die Gemeinde in Philippi zeigen, daß Freigelassene und Sklaven im Dienst des Kaisers Kontakte zur Gemeinde in Philippi hatten. Das wird verständlich, wenn man annimmt, daß das Evangelium auch Anhänger in römischen Häusern in Philippi fand. Paulus wird immerhin verfolgt in Philippi, weil seine Botschaft eine „Bedrohung“ für römische Bürger darstellen sollte (Apg 16:20).

In Philippi bestand die Gemeinde also aus Mitgliedern *verschiedener kultureller Gruppen* der Stadtbevölkerung. Wie reagiert Paulus? Wie verhält er sich gegenüber dem römischen Gefängniswärter, dem Mitarbeiter Clemens, den griechischen Händlern, den Juden? Er sagt ihnen, daß sie ihr πολίτευμα im Himmel haben. Das Wort πολίτευμα wird im Griechischen gebraucht, um unter anderem auf eine kleine bürgerliche Gemeinschaft hinzuweisen, die eine selbständige Organisationsform neben der Städtischen hat, in der sie lebt. In der Kaiserzeit wird das Wort verwendet,

¹⁷ Vgl. W. Elliger, *Paulus in Griechenland: Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth* (SBS 92/93; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1978), 44.

¹⁸ Vgl. W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983), 57.

um auf die jüdischen Diaspora-Gemeinden hinzuweisen. Sie waren religiös-politische Einheiten, die der öffentlichen Synagoge unterstellt und in einem starken Maße autonom waren.¹⁹ Daß Paulus dieses Wort auf die Gemeinde in der römischen Militärkolonie in Philippi anwendet, weist darauf hin, daß sie abgesondert war, sich von ihren früheren jüdischen oder heidnischen Volksgenossen abschloß und politisch als Fremde angesehen wurde. Wie es im Petrusbrief ausgedrückt wird: „Sie waren Fremdlinge auf Erden“ (1 Petr 2:11).

270 Paulus ermahnt die Philipper zur Einigkeit untereinander (Phil 1:27; 2:2) und grenzt sie von | den anderen Einwohnern der Kolonie ab (2:15). Die Wirkung des Geistes (1:27) hat Implikationen für ihr Leben als Gruppe. Sie sollen *als Gemeinschaft* so leben,²⁰ daß sie *des Evangeliums* würdig sind. Es ist der eine Geist, der sie alle dahin bringt—den römischen Gefängniswärter, die Purpurchändlerin aus Lydien usw.—, „eines Sinnes“ zu sein (2:2) und einmütig zu kämpfen gegen die Versuchungen (1:27). Kann man sich angesichts dieses Bildes auf das Neue Testament berufen, wenn man behauptet, der heilige Geist habe zu Pfingsten die nationalen und kulturellen Unterschiede zwischen den Völkern „bestärkt“?²¹ Oder kann man sagen, daß unbegrenzter gesellschaftlicher Umgang mit Menschen, die nicht zur eigenen Gemeinschaft gehören, „zu sittlichem und geistlichem Schaden geschehe“?²² Oder kann man sagen: „Auch zwischen Christen verschiedener Völker bleiben die nationalen, sozialen und gottesdienstlichen Grenzen bestehen“?²³

Nein, es gibt genug Belege, daß „*nationale Unterschiede*“ keineswegs eine solch *große Rolle bei den ersten Christen* gespielt haben. Wie Paulus es formuliert: „Denn weder Beschneidung ist etwas noch Unbeschnittensein, sondern eine neue Kreatur“ (Gal 6:15). Oder wie es in Kol 3:9 f. gesagt wird, „Ihr habt den alten Menschen mit seinen Werken ausgezogen und den neuen angezogen, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbild dessen, der ihn geschaffen hat. Da ist nicht mehr Grieche oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Nichtgrieche, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allem Christus.“

¹⁹ Vgl. Schürer, *History*, 88 f., 107–125; Delling, *Bewältigung*, 49–55.

²⁰ Vgl. das Verb πολιτεύεσθε in 1:27.

²¹ So Groenewald, „Apartheid“, 46.

²² *Ibid.*, 54.

²³ *Ibid.*, 55.

7. Eine neue Gemeinschaft in Christus

Der Abschnitt aus Kol 3:9 f. erinnert an 1 Kor 12:13 und Gal 3:28; Groenewald bejaht die Einheit, die in diesen Texten ausgesprochen ist, meint aber, daß es hier um „Glaubensgemeinschaft“ gehe²⁴ und folgert:

Die Einheit, von der hier die Rede ist, gehört auf eine andere Ebene als die des natürlichen Lebens des Menschen in den Ordnungen Gottes. Es ist eine geistliche Einheit, geboren aus der gemeinsamen Erfahrung der Gnadenwerke Christi in der Einwohnung seines Geistes. ... Daß die natürlichen Unterschiede nicht aufgehoben werden, ist auch aus dem Hinweis auf die Einheit von Mann und Frau ersichtlich.²⁵

Diese Interpretation Groenewalds, nach der es in Gal 3:28 um eine höhere geistliche Einheit gehen soll, basiert auf einer falschen Zerteilung der christlichen Existenz: „Der Apostel denkt vielmehr an die Gläubigen als Bürger zweier Welten, der irdischen und der himmlischen.“²⁶

Die Analyse von Phil 1:27 und 3:20 hat bereits gezeigt, daß Paulus nicht der Meinung ist, die Gläubigen hätten ihr πολιτευμα hier auf Erden. Ihre Bürgerschaft ist im Himmel, die Christen sind *Bürger der kommenden königlichen Herrschaft Christi* (1 Kor 15:24). Paulus erwartet das Kommen Christi in der nahen Zukunft. Es ist diese eschatologische Sicht, die ein besseres Verstehen von Gal 3:28 ermöglicht. Man kann also nicht von der Trennung zwischen Himmel und Erde ausgehen, sondern eher von der *Spannung zwischen Gegenwärtigem und Zukünftigem*.

Ein breiter Strom apokrypher Literatur aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts | n.Chr. weist auf, wie stark Christen an der eschatologischen Aufhebung der Unterschiede zwischen Mann und Frau festgehalten haben. Die Überlieferung beruht auf einem Spruch, der Jesus zugeschrieben wurde, aber nicht in den Evangelien aufgezeichnet ist:

„Als der Herr gefragt wurde, wann sein Reich komme, sprach er: Wenn die Zwei eins sein werden, das Äußere wie das Innere und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männlich noch Weiblich.“²⁷

„Wenn ihr das Kleid der Scham zertretet, wenn die Zwei eins werden, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männlich noch Weiblich (sein wird).“²⁸

²⁴ *Ibid.*, 52.

²⁵ *Ibid.*, 58.

²⁶ *Ibid.*, 58.

²⁷ 2 Clem. 12:1.

²⁸ Aus dem Ägyptischen Evangelium bei Clemens Alexandrinus *Strom.* 3.13.92.2. Dieser Spruch des Herrn wird auch im apokryphen Thomasevangelium (Spruch 22—

Nach diesen Texten sollen die anthropologischen Gegensätze (innerlich—äußerlich, männlich—weiblich) aufgehoben werden, wenn das Königreich anbricht,²⁹ die Gegensätze gelten nur noch in der gegenwärtigen Zeit. Das apokryphe Martyrium Petri 9 drückt es deutlich aus:

Darüber sagt der Herr im Geheimnis: „Wenn ihr nicht das Rechte macht wie das Linke und das Linke wie das Rechte und das Obere wie das Untere und das Hintere wie das Vordere, so werdet ihr das Reich nicht erkennen.“

Hier geht es um absolute Gegensätze, und ihre Aufhebung wird erst in der Zukunft möglich sein. Die Gegensätze in Gal 3:28 und 1 Kor 12:13 und die Voraussetzungen, unter denen sie aufgehoben werden, sind anderer Art als in dieser apokryphen Tradition.

Erstens: Die Voraussetzung der Aufhebung, der Ausgangspunkt bei Paulus ist die *Taufe*. Es geht um die neue Schöpfung, die bereits Gestalt anzunehmen beginnt in der Gemeinschaft der Glaubenden (Getauften). Wie unten erklärt werden soll, geht es um die *gegenwärtige Aufhebung der Gegensätze innerhalb der Gemeinde*. Die Gemeinde ist der Raum, in dem sich die neue Schöpfung bereits realisiert. Demgemäß müssen Gal 3:28 und 1 Kor 12:13 aus eschatologischer Sicht verstanden werden, aber im Sinne der Gegenwart des neuen Lebens innerhalb der alten Ordnung.

Zweitens: In Gal 3:28 und 1 Kor 12:13 geht es um *soziale Gegensätze*. Der bevorzugte Jude wird dem Griechen gegenübergestellt, der freie Bürger dem Sklaven, der privilegierte Mann der Frau. „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Männlich noch Weiblich, denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3:27 f.). Das „*hier ist nicht*“ (οὐκ ἔνι = οὐκ ἔνεστιν) ereignet sich *räumlich* in dem „in Christus Jesus“, und geschieht *durch die Taufe*. Christus anziehen bedeutet, Christus als himmlisches Kleid anziehen und so in eine neue Existenzweise eingehen. „Damit wird der Anfang der Teilnahme am Sein Christi ausgedrückt.“³⁰ Es geht um das Ablegen des alten Menschen und das Anziehen des neuen³¹ in der Taufe. Bei dieser Gelegen-

NHC II 2.37.25–35) und in Verbindung mit Gal 3:28 im *Tractatus Tripartitus* in der Nag Hammadi Bibliothek (NHC I 5.132.16–28) zitiert.

²⁹ Vgl. G. Dautzenberg, „Da ist nicht männlich und weiblich: Zur Interpretation von Gal 3,28,“ *Kairós* 24 (1982): 181–206, 193.

³⁰ Vgl. H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (6. Aufl.; KEK 7; Göttingen: Vandenhoeck, 1989), 173.

³¹ Vgl. H.D. Betz, *Der Galaterbrief* (München: Kaiser, 1988), 333.

heit wird der Täufling in den Leib Christi einverleibt. Weil alle Täuflinge mit demselben Christus bekleidet werden, sind sie eins in Christus. Die *sozialen Gegensätze* werden durch ein Kleid, das sie alle anziehen, *aufgehoben*.

1 Kor 12:13 formuliert dasselbe aus der Sicht des Geistes: „Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft, wir seien Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie; und sind alle mit einem Geist getränkt.“ Wie auch in Gal 3:28 geht es hier um die Neuschöpfung des Täuflings. In beiden Texten steht die neue Kreatur im Mittelpunkt.³² Der alte Mensch stirbt mit Christus in der Taufe (Röm 6:3 f.), und der Täufling bekommt ein neues Kleid, den auferweckten Christus (Gal 3:28). Wenn der Untergetauchte naß aus dem Wasser kommt, ist er | durchtränkt mit dem Geist 272 (1 Kor 12:13). Es ist der eine Christus, mit dem alle bekleidet sind, und ein Geist, der alle durchtränkt.

Dieser Ausgangspunkt im Werk Christi und im Geist hat wichtige Konsequenzen für das paulinische Kirchenverständnis.

Zum Ersten: Alle Getauften sind mit Christus bekleidet, getränkt von einem Geist. Sie teilen alle den einen Lebensgrund und sind darum eins in Christus—*ein Leib* (Gal 3:28; 1 Kor 12:13).

Zweitens: Der Ort, an dem die neue Schöpfung Gestalt gewinnt, ist ἐν Χριστῷ (2 Kor 5:17) Ἰησοῦ (Gal 3:28), welcher als *Leib Christi* verstanden werden muß (1 Kor 12:13).

Drittens: In den Gemeinden, die aus der paulinischen Mission hervorgehen, sind die traditionellen Unterschiede zwischen Jude und Grieche relativiert. Nach dem Apostelkonvent (Apg 15; Gal 2:1–10) war es in paulinischen Gemeinden unwichtig, ob man beschnittener Jude oder unbeschnittener Grieche war. Das Entscheidende war, daß beide eine neues Leben führen sollten (Röm 6:4), wie Paulus es auch in Gal 5:6 formuliert: „Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe tätig ist.“ Die nichtjüdischen Christen erfuhren also, daß die Heilsvorrechte der Juden unwichtig geworden waren. Einzig wichtig war, am *neuen Leben in Christus teilzuhaben*. Daß diese theologische Einsicht Konsequenzen nach sich zog, ist an Gal 2:11–14 ersichtlich. Die jüdischen Christen konnten nicht die Brüder, die denselben Geist wie sie selbst trugen, für unheilig erachten und sie hinausdrängen.

³² Vgl. H. Paulsen, „Einheit und Freiheit der Söhne Gottes—Gal 3,26–29,“ ZNW 71 (1980): 74–95.

Viertens: Ohne das Sklavenproblem zu strapazieren muß jedoch gesagt werden, daß die kleinen Gruppen frühchristlicher Gemeinden keinen Versuch machten, die Abschaffung der Sklaverei zu propagieren. Paulus ermahnt die Korinther, sich nicht versklaven zu lassen (1 Kor 7:23), und betont, daß die Unterscheidung zwischen Sklave und Freiem in der Gemeinde nicht gilt. Wenn einer zum Zeitpunkt seiner Berufung ein Sklave ist, soll er nicht mißmutig werden, denn er ist durch Christus losgekauft (1 Kor 7:21 f.). Wenn der Sklave jedoch frei werden kann, so soll er sich daran erinnern, daß auch die Gläubigen, die frei sind, Knechte Christi sind (1 Kor 7:22). Darum soll er dann als freier Christ noch eifrig dienen. Wo der Herr Jesus Christus herrscht (ἐν κυρίῳ—1 Kor 7:22), werden die sozialen Verhältnisse relativiert. *Der christliche Sklave ist des Herrn Losgekaufter, der Freigelassene ist Christi Knecht.* In einer konkreten Anwendung dieses Grundsatzes schickt Paulus den getauften Sklaven Onesimus seinem Besitzer zurück mit der Bitte, ihn wie einen geliebten Bruder zu empfangen und nicht wie einen wiedergewonnenen Besitz (Phlm 16).

Fünftens: Es ist wichtig, daß in Gal 3:28 nicht formuliert wird:³³ „Hier ist nicht Mann und auch nicht Frau.“ Paulus schreibt nicht die Fortsetzung der vorigen Gegenüberstellungen: οὐκ ἐνὶ ἄρσεν οὐδὲ θήλεια, sondern ersetzt das „auch nicht“ (οὐδέ) mit einem „und“ (καί) und wechselt ins Neutrum: οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θήλυ—„hier ist nicht männlich und nicht weiblich.“ In einer Linie mit 1 Kor 11:11 wird betont, daß die Geschlechtsunterschiede unwichtig geworden sind und männlich und weiblich gleichgestellt.

Ohne das Thema „Die Frau in der paulinischen Gemeinde“ hier vollständig zu behandeln,³⁴ können zwei Gründe für diese Relativierung der traditionellen Rollenverteilung aufgeführt werden:

273 Erstens: Aus christologischer Sicht ist verständlich, daß Paulus das Auferstehungsleben Christi, das die Basis des neuen Lebens der Gemeinde bildet, nicht als männliches oder weibliches Leben versteht. Weder | der Geist, noch Christus ist männlich oder weiblich. Die männlichen und weiblichen Gläubigen sind mit einem Geist getränkt und leben alle, um der Auferstehung Christi gleichförmig (dem Auferstehungsleben Christi ähnlich) zu werden. Der Satz in Gal 3:28 ist bewußt in Analogie zum Gen^{LXX} 1:27 formuliert: Die *eschatologische*

³³ Vgl. Dautzenberg, „Da ist nicht männlich ...“

³⁴ Vgl. dazu *Die Frau im Urchristentum* (hg. G. Dautzenberg u.a.; QD 95; Freiburg i.Br.: Herder, 1983).

„neue Schöpfung“ übertrifft die erste Schöpfung.³⁵ Die Identität eines Christen hängt jedenfalls nicht an seiner Geschlechtlichkeit.

Zweitens: Der weitere Grund für die Formulierung in Gal 3:28 liegt in der Praxis der hellenistischen Gemeinden.³⁶ In der paulinischen Mission haben einige Frauen in führender Rolle mitgewirkt bei der Festigung des Christentums in den römischen Provinzen Asien, Makedonien und Achaia.³⁷ In den paulinischen Gemeinden hat die Überzeugung, daß der Geist über Söhne und Töchter ausgegossen wird (Joel 3:1–3; Apg 2:17 f.), dazu geführt, daß Frauen mit prophetischen Gaben im Gottesdienst der Gemeinde zugelassen wurden (1 Kor 11:4 f.). Ohne Zweifel gab es also im frühen Christentum Prophetinnen (vgl. Apg 2:17; 21:9), die wie männliche Propheten das Recht hatten, die Gemeinden zu lehren. Die leitende Rolle, die Frauen in den frühen Gemeinden spielten, steht im Gegensatz zur früh-jüdischen Auffassung von der Rollenverteilung zwischen Mann und Frau.³⁸ Auf diesem Hintergrund ist verständlich, warum die hellenistischen Gemeinden, die neben Diaspora-Synagogen entstanden, die Erfahrung zum Ausdruck bringen konnten, daß „in Christus nicht männlich noch weiblich ist“ (Gal 3:28). Die traditionelle Rollenverteilung wurde vom Geist relativiert, der jedem Gaben gibt, wie er will (1 Kor 12:11).

Es ist bedauernswert, daß der Einfluß frühjüdischer Tradition³⁹ wie auch allgemein hellenistische Vorstellungen⁴⁰ dazu geführt haben, daß diese anfängliche Herrschaft des Geistes in der Zeit nach Paulus zugunsten einer patriarchalischen Auffassung verdrängt wurde.⁴¹

Im Lichte des Gesagten ist es unberechtigt, Gal 3:28 (und 1 Kor 12:13; Kol 3:11) nur auf die geistliche Einheit zwischen Christen zu beziehen,

³⁵ Die Frage, wieweit die frühjüdische Vorstellung von dem androgynen Menschen—männlich und weiblich—dabei eine Rolle gespielt hat, kann hier nicht beantwortet werden: vgl. W.A. Meeks, „The Image of the Androgene: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity,“ *HTR* 13 (1974): 165–208.

³⁶ Gal 3:28 ist wahrscheinlich eine vorpaulinische Tradition aus diesen Kreisen, vgl. Paulsen, „Einheit“; Dautzenberg, „Da ist nicht männlich ...“

³⁷ Siehe die Bezugnahme auf weibliche „Mitarbeiter“ des Paulus in Röm 16:3; Phil 4:2 und dazu G. Dautzenberg, „Zur Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden,“ in *Die Frau im Urchristentum* (hg. G. Dautzenberg u.a.; QD 95; Freiburg i.Br.: Herder, 1986), 184–186.

³⁸ Vgl. Dautzenberg, „Stellung,“ 188–193; M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier: Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im Antiken Judentum* (NTOA 1; Göttingen: Vandenhoeck, 1986).

³⁹ Vgl. Dautzenberg, „Stellung,“ 193–201, und Küchler, *Schweigen*.

⁴⁰ Vgl. Dautzenberg, „Da ist nicht männlich ...“, 192–200; *id.*, „Stellung,“ 196–198.

⁴¹ Vgl. 2 Tim 5:11 und 1 Kor 14:34—eine nachpaulinische Interpolation: s. die textkritische Variante und J. Murphy-O'Connor, „Interpolations in 1 Corinthians,“ *CBQ* 48 (1986): 81–94, 90–92.

wie Groenewald es macht.⁴² Von der „natürlichen Scheidung“ her zu argumentieren wäre die Negation des paulinischen Ausgangspunktes in der „neuen Schöpfung“:

Der Unterschied, der von Natur aus vorhanden ist, muß beachtet werden, sonst verwirkt ein Volk den Segen des Herrn. Auch in der Gründung aparter Kirchen für getrennte Völker soll dieser Grundsatz der Schrift ausgelebt werden.⁴³

8. Die neue Schöpfung und die Verbindung mit Christus

Die neue Schöpfung durch den Geist steht in engster Verbindung zur Auferstehung Christi. Während Christus „als erster der Entschlafenen“ (1 Kor 15:20) aus dem Tod erweckt worden ist, liegt die Auferstehung der Getauften noch in der Zukunft: „Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden“ (Röm 6:8). Paulus glaubt, daß die Verbindung zwischen Christus und den glaubenden Getauften zur vollen Entfaltung kommen wird, wenn Christus und die Gläubigen vereint werden: „Wenn sie bei ihm sein werden“ (1 Thess 5:17). Das neue Leben wird in der *Gegenwart* stark durch diese *Zukunftserwartung* bestimmt (Phil 3:10–14). Paulus kann die Gläubigen dazu ermahnen, einen bestimmten *Vorbehalt gegenüber der Welt* und den menschlichen Verhältnissen zu haben, weil die Zeit bis zum Kommen Christi kurz ist (1 Kor 7:29–35). In Röm 13:11–14 gebraucht Paulus das Bild vom Tagesanbruch: „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber ist nahe herbeigekommen.“ Die Gläubigen sollen sich mit den Waffen des Lichts aus-
 274 rüsten und das | Kleid, mit dem sie in der Taufe bekleidet worden sind (Indikativ Gal 3:27), auch für den kommenden Tag anziehen (Imperativ Röm 13:14). Sie sollen ihrer Taufe getreu leben, in einem neuen Leben wandeln (Röm 6:4).

Dieses neue Leben wird dem Auferstehungsleben Christi *gleichgestaltet* sein (Röm 6:5). Es ist jedoch auffallend, daß Paulus, wenn er von der Teilnahme des Gläubigen an der Herrlichkeit des auferstandenen und erhöhten Herrn spricht, dies immer mit dem Gedanken verbindet, daß der Gläubige erst am Leiden Christi teilhaben muß (Röm 6:5; 8:17; Phil 3:10; 2 Kor 4:10). Für Paulus bleibt auch der erhöhte Herr der Gekreuzigte. Jesus der Herr ist auch nach der Auferstehung der Gekreuzigte. Das Evangelium, das Paulus verkündigt, ist keineswegs ein Evangelium der

⁴² Vgl. Groenewald, „Apartheid,“ 58.

⁴³ Groenewald, „Apartheid,“ 60 f.

Verherrlichung, sondern das „Wort vom Kreuz“. Wenn der Herr selbst der Gekreuzigte bleibt, können auch die Menschen, die ihre Identität von ihm empfangen, nicht nur an der Glorie seiner Auferstehung teilhaben. Sie haben teil am ganzen Christus. Die Glaubenden sind jetzt noch auf der Erde. Sie leben jetzt als neugeschaffene Menschen hier auf der Erde, inmitten der alten Ordnung. *Ihre Gegenwart hier gleicht der Art, wie Christus selbst unter den Menschen gegenwärtig war*, nämlich so, daß er um der Menschen willen gelitten hat (Phil 2:5–11; Röm 8:3, Gal 4:4).

Dieser Aspekt paulinischer Theologie⁴⁴ hat gewaltige Konsequenzen für die Frage nach der Identität eines Christenmenschen: Eine neue Kreatur? Ja! Eine neue Gemeinschaft als Leib Christi? Ja! Die Herrschaft und Leitung des einen Geistes? Ja! Der Himmel auf Erden? Nein! Vielmehr eine Gemeinschaft, die als Leib Christi gleichförmig wird seinem Leben im Dienst der Menschheit. Wo das neue Leben ist, scheint es hell in der Finsternis (2 Kor 4:4), wo der Geist ist, da ist Freiheit (2 Kor 3:17; Gal 5:1, 13); aber dieses Leben und diese Freiheit gibt es, solange wir noch in diesem Aeon leben, nur in der Gestalt des Gekreuzigten. Als Leib Christi kann die Kirche als neue Schöpfung nicht anders auf Erden gegenwärtig sein, als es Christus selbst war. Die Kirche bleibt unter dem Kreuz.

Es gibt auch einen zweiten Aspekt. Texte wie Phil 3:2 und Röm 8:23 machen deutlich, daß Paulus die irdische Existenz des Glaubenden immer als eine den Begrenzungen des natürlichen Leibes unterworfenen Existenz versteht. Der Leib wird der nichtige Leib genannt, und er sehnt sich nach der Erlösung von dem Leibe. Wenn man diese Aussagen im Lichte von 1 Kor 6:14 und Röm 8:11 interpretiert, wird deutlich, daß Paulus die Existenz im Leib im Lichte der Zukunft sieht. Er erwartet, daß die nichtige, leibliche Existenz verändert wird in die verherrlichte Gestalt des Leibes des erhöhten Herrn (Phil 3:21). Der Geist des Schöpfers, der Jesus von den Toten auferweckt hat, lebt bereits in den getauften Gläubigen und wird ihren sterblichen Leib lebendig machen (Röm 8:11). Paulus geht also davon aus, daß es dieser Leib ist, in dem der Mensch jetzt lebt, der zur Auferweckung bestimmt ist (1 Kor 6:14). Der Christenmensch steht also vor der Aufgabe, diesen natürlichen Leib mit aller Vorläufigkeit (2 Kor 5:8) in den Dienst des Herrn zu stellen (Röm 6:12–23) durch innere Erneuerung (Röm 12:1), die durch den Geist geschieht (Gal 5:25): „Wenn wir im Geist leben, so laßt uns auch im Geist wandeln.“

⁴⁴ Vgl. dazu Käsemann, *Perspektiven*, 197–208.

Für die Identität eines Christenmenschen ist dieser Gesichtspunkt wichtig. Paulus versteht dieses Leben *nicht unter den Bedingungen des Leibes*. Er versteht die Existenz im natürlichen Leib von der *Zukunft des Leibes* und von der *neuen Schöpfung des Geistes* her. So ist es unmöglich, die Beschaffenheit als Mann oder Frau, Jude oder Heide, zum Ausgangspunkt für | die Identität des Christenmenschen zu machen. Vielmehr muß das neue Leben in diesem Leib Gestalt annehmen, denn Gott wird diesen Leib ganz neu schaffen.⁴⁵

9. Schluß

Die paulinische Anthropologie stellt die ernstliche Frage an den Glaubenden, wie er sich und die Mitglaubenden versteht. Bevor das Christentum in begründeter Weise über „Kirche und Gesellschaft“⁴⁶ nachdenken kann, ist die Frage nach der Identität des Christen zu stellen und zu beantworten. Hoffentlich kann dieser Versuch, die paulinischen Ausgangspunkte zu erklären—wie kursorisch er auch sein mag—, helfen, die Frage: „Wer bin ich?“ besser zu verstehen und zu beantworten.

Von der Tradition des Paulus her kann man unmöglich bei „weiß“ anfangen, wenn man die Frage nach der eigenen Identität als getaufter Mensch stellt. Sich selbst als (männlicher) Weißer und Mitglied des Afrikaanervolkes zu verstehen und seine Wohn- und Lebensräume, seine Zusammengehörigkeit mit anderen Christen und seine Lebensverbindungen aus dieser Klassifikation heraus zu gestalten, wie Groenewald es tun wollte, kann schwerlich mit der paulinischen Sicht dessen, was das Leben bestimmen sollte, in Einklang gebracht werden. Um die Bewahrung und Bewährung welcher Identität geht es uns eigentlich? Das „Bewahr mein Volk“-Interesse bedroht die Einheit der Glaubenden in Südafrika, und die Behaftung auf Rassenzugehörigkeit zwingt das neue Leben in Bahnen, die mit dem Geist der Neuschöpfung nichts zu tun haben.

⁴⁵ Vgl. Käsemann, *Perspektiven*, 20 ff.

⁴⁶ Hier liegt m.E. das grundsätzliche Problem mit dem 1986 verabschiedeten Dokument der General-Synoden der Niederländisch-Reformierten Kirche: „Kirche und Gesellschaft: Ein Zeugnis der Ned. Gerf. Kerk,“ hg. von der allgemeinen Kommission der Generalsynode (Pretoria 1987). Für Hintergrundinformation zur Entstehung und zur Dokumentation der Rezeption dieser Denkschrift siehe meinen Aufsatz: „Urchristliches zum heutigen Christsein: Reflexionen zur Rolle der Bibelwissenschaft im Schatten der Apartheid,“ in *Freiburger Akademiearbeiten 1979–1989* (hg. D. Bader; München: Schnell & Steiner, 1989), 493–512.

Es ist so, daß der Geist in diesem Leib (weiß oder schwarz, Afrikaans oder Zulu, Mann oder Frau) wohnt, aber wir glauben, daß der nichtige Leib verwandelt werden wird in die Gestalt des verherrlichten Christus. Rasse, Volk und Nation werden nicht bleiben, und der verherrlichte Christus ist weder weiß noch schwarz, weder Afrikaans noch Zulu, weder Mann noch Frau. *Apartheid passt weder zur Taufe noch zur Hoffnung des Christen.*

CHAPTER SIXTEEN

“NOT ACCORDING TO HUMAN CRITERIA”: BERNARD LATEGAN’S READING OF GALATIANS IN A CRUMBLING APARTHEID STATE*

1. Introduction

South African NT scholarship played an ambiguous role since its coming of age in the second half of the 20th century. Though pride can be taken in the scholarly achievement of the *New Testament Society of South Africa* (NTSSA) since its foundation in 1965,¹ one is saddened by the fact that this professional society which, by constitution, is explicitly ecumenical and non-racial, has never chosen to demonstrate the relevance that its study of the NT has for the society in which its members did their research. It must be stated from the outset, that the society did reject all forms of discrimination and that some individual members of the society were clear and decisive in their critique against and rejection of *apartheid*.² Nevertheless, the silence of the majority of its members and the commitment of some of the society’s leading members to a “neutral scientific” stance until the | end of *apartheid* is revealing,³ especially in 54

* First published in *The New Testament Interpreted: Essays in Honour of Bernard Lategan* (ed. C. Breytenbach, J.C. Thom and J. Punt; NovTSup 124; Leiden: Brill, 2006), 53–67. References to articles included in this volume are indicated as follows: (→ ch. in this volume).

¹ For overviews see A.B. du Toit, “Die opkoms en huidige stand van die Nuwe-Testamentiese ondersoek in Suid-Afrika: Deel 1,” *HvTSt* 49 (1993): 503–514; *id.*, “Die opkoms en huidige stand van die Nuwe-Testamentiese ondersoek in Suid-Afrika: Deel 2,” *HvTSt* 49 (1993): 786–809; P.G.R. de Villiers, “Turbulent Times and Golden Years: The First Twenty Five Years of the New Testament Society of South Africa (1965–1990)—Part One,” *Neot* 39 (2005): 75–109.

² See P.G.R. de Villiers, “Methodology and Hermeneutics in a Challenging Socio-Political Context: The First Twenty Five Years of The New Testament Society of South Africa (1965–1990)—Part Two,” *Neot* 39 (2005): 229–254, esp. section 2: “The Society and Socio-Political Structures”.

³ Cf. the hermeneutical critique against the use of the Bible in the apartheid ideology by W.S. Vorster, “Apartheid an the Reading of the Bible,” in *Apartheid Is a Heresy* (ed. J. de Gruchy and C. Villa-Vicenco; Cape Town: David Phillip, 1983), 94–111. On the issue, cf. D.J. Smit, “The Ethics of Interpretation—and South Africa,” *Scriptura* 33 (1990): 29–43.

the light of the fact that the NT scholar who was most influential in the post war era, E.P. Groenewald, stood at the cradle of the Dutch Reformed Church's theological underpinning of the heresy of apartheid.⁴

Some would still call Groenewald the doyen of South African NT studies.⁵ He and many other theologians of Afrikaans origin played a leading role in the secretive *Afrikaner Broederbond* that had great influence in disseminating *apartheid* ideology into all aspects of South African culture.⁶ Very few Afrikaans speaking NT scholars dared to oppose the apartheid policy of the white minority government, and the influence of the *Broederbond* on the white only Afrikaans "churches".⁷ In the third quarter of the 20th century, most South African NT scholars came from an Afrikaans reformed background. In the course of their careers, many of them were asked to become members of the *Broederbond*, which had first and foremost as goal the furtherance of the supremacy and interest of white Afrikaans-speaking people.

There was, however, an exception. Andrie B. du Toit, who arguably was the most influential NT scholar in South Africa during the last quarter of the 20th century, declined for theological reasons, the "honourable" invitation to become a member of the *Broederbond*.⁸ | Bernard C. Lategan

⁴ Cf. C. Breytenbach, "Die identiteit van'n Christenmens: in aansluiting by Paulus," in *Church in Context/Kerk in Konteks: Early Christianity in Social Context/Die vroeë Christendom in sosiale verband* (ed. C. Breytenbach; Pretoria: N.G. Kerkboekhandel, 1988), 51–64 (German translation → ch. 15); and Vorster, "Apartheid".

⁵ Neither Colenso nor J. du Plessis ever exerted a comparable influence. Groenewald promoted the careers of several post graduate students and directed them to the Netherlands for doctoral research.

⁶ In his exposé of the *Afrikaner Broederbond* in 1979, Serfontein lists the names of influential NTSSA members, including E.P. Groenewald, J.C. Coetzee (Professor for New Testament, University of Potchefstroom), G.M.M. Pelsers (Professor for New Testament, Faculty of Theology [Section A], University of Pretoria) and Ben A. du Toit (who would ten years later become senior lecturer for New Testament at the University of Stellenbosch); cf. J.H.P. Serfontein, *Brotherhood of Power* (London: Rex Collings, 1979). See also I. Wilkins and H. Strydom, *The Super-Afrikaners* (Johannesburg: Jonathan Ball, 1978). For the earlier history see C. Bloomberg, *Christian-Nationalism and the Rise of the Afrikaner Broederbond in South Africa 1918–1948* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).

⁷ Albert Geyser (cf. P.J. Hartin, "Apartheid and the Scriptures: The Contribution of Albert Geyser in this Polemic," *JTSA* 5 [1988]: 20–33) and J.H. Roberts did.

⁸ After being elected as successor to E.P. Groenewald as professor for New Testament at the University of Pretoria (Section B) in 1971, Andrie du Toit was asked to join the *Broederbond*. He declined with the argument that if Christ has set you free, no human should ever again bind your conscience. (Personal communication to myself and J.P.H. Wessels, in his office during our third semester in Theology 1977, warning us not to be recruited by those professors in theology [he mentioned no names] who select students

however, was no exception to the rule. As a student at Stellenbosch, he was by own admission a founder member of the ominous youth league of the *Broederbond*, the *Ruiterwag*, and in due course he became a member of the *Broederbond* itself.⁹ In those days the *Ruiterwag* played a decisive role in student politics at Afrikaans universities like Stellenbosch and Pretoria. Its members devoted their first and foremost loyalty to the Afrikaner people.

During the 1980s, Lategan became increasingly aware of the fact that the social position of an exegete needs to be accounted for. In due course, he became one of the most important Afrikaans exegetical voices calling for social transformation during the final decade under the rule of the white minority government.¹⁰ Initially, Lategan was engaged in an "in-house" discourse within theology. He later realized that in order to change value systems, and to establish a new public ethos, one has to participate in the open policy discourse amongst the general public (David Tracy's third public).¹¹ It became increasingly clear to him and others that

... the social system of apartheid is totally unacceptable—both in theory and in practice. In both respects, it is incompatible with basic moral values and it affronts the human dignity of all whose lives are subject to it. The same is true of the theological justification for the system, which has been and still is being advanced from time to time. Such justification is primarily based on a view of humanity that does not have a sound theological basis.¹²

In order to influence the path South Africa would be taking after *apartheid*, Lategan co-authored *The Option for an Inclusive Democracy* (1987). The arguments in this document are based on the basis of Christian

for membership of the *Ruiterwag*). Willem Nicol, son of one of the founder members, also refused to become a member. This decision caused his scholarly career to be terminated before it even started.

⁹ Cf. B.C. Lategan, "Reading the Letter to the Galatians from an Apartheid and a Post-Apartheid Perspective," in *The Personal Voice in Biblical Interpretation* (ed. I.R. Kitzberger; London: Routledge, 1999), 128–139, 131.

¹⁰ Cf. B.C. Lategan with E. de Villiers, L.M. du Plessis and J. Kinghorn, *The Option for Inclusive Democracy* (Stellenbosch: Centre for Contextual Hermeneutics, 1987).

¹¹ On this issue, cf. B.C. Lategan, "The Function of Biblical Texts in a Modern Situational Context," in *Text and Contexts* (ed. T. Fomberg and D. Hellholm; Oslo: Scandinavian University Press, 1995), 945–958; *id.*, "Taking the Third Public Seriously," in *Religion and the Reconstruction of Civil Society* (ed. J. de Gruchy and S. Martin; Pretoria: UNISA), 217–230. At the *World Values Survey Association* general membership meeting (2nd September 2004, Budapest, Hungary) Lategan was elected as chairman; cf. <http://www.worldvaluessurvey.org/news/minutes.htm> (cited 17th March 2010).

¹² Lategan *et al.*, *Option*, 1.

anthropology, where a non-racial, inclusive, plural democracy is more in line with basic Christian norms. The document states that all people are equal in their dignity that is given to them by God. Since Lategan is the only exegete amongst the authors of this document, one may assume that he took responsibility for the arguments based on biblical tradition. Apart from stressing the Judaeo-Christian belief that all humans are created by God, the authors | draw heavily on Jesus' love commandment (Matt 22:37–40). Their illustrations are based on the example of the Samaritan (Luke 10:25–37) and Paul's view that salvation is for everyone, because God loves the sinners whilst they are still his enemies (Rom 5:6–10). Drawing on Paul's concept of the church as body of Christ (1 Cor 12), where the different members constitute the unity of the body through their diversity, the document addresses "human unity and interdependence". Lategan and his co-authors argue that the diversity within the population of South Africa renders the possibility to take the serving Jesus as example, and to contribute to the building of unity of diversity. Community only becomes possible when different people serve one another in such a way that individual groups serve the interest of all people. Human beings are free to choose. These three cardinal concepts, the church as "an integrated diversity"; the example of Jesus as a servant to all mankind (not to groups!); and humanities' freedom of decision-making became the fruit of Lategan's exegetical work, especially on Galatians, to which we now turn.

2. The Role of Galatians in Restructuring Lategan's Thought on Language, Culture and Nationality

It is impossible to do justice to Lategan's multi-faceted contribution to the intellectual discourse in and outside South Africa in one short article.¹³ This essay merely traces the role the letter to the Galatians played in his engagement to a change towards a democratic South Africa during the 1980s. The first phase of his development as an exegete is well documented in his various studies on Paul's letter to the Galatians. In fact,

¹³ See D.J. Smit, "Interpreter Interpreted: A Readers' Reception of Lategan's Legacy," in *The New Testament Interpreted: Essays in Honour of Bernard C. Lategan* (ed. C. Breytenbach, J.C. Thom and J. Punt; NovTSup 124; Leiden: Brill, 2006), 3–25.

according to his own view, his study of this letter that was the focus of his research since his doctoral dissertation,¹⁴ contributed greatly in shifting his opinion on the role of language, culture and nationality.¹⁵

Lategan's redefinition of the relationship between Christianity and nationalism was influenced decisively by his interpretation of Paul's letter to the Galatians. These influences and new insights took place in the midst of methodological developments in the NTSSA during the 1980s. Lategan himself was a major role player in leading the society to move away from discourse and the structure and meaning of the text as object. He started to follow trends in pragmatics, continental reception theory, and North American reader's response criticism. From this vantage point, he focussed attention on the interaction between the text as language event and its historical and modern readers, underlining the mediatory power of language.¹⁶

At the same time, the work of Ricoeur became increasingly important for my own thinking. His interpretation theory, his exploration of narrative and time and his insights into the transformative potential of texts, provided a framework to integrate philosophical, literary and theological perspectives.¹⁷

It is important to note that Lategan always keeps the whole letter in focus: according to him, chapters 1–2 and 5–6 are misunderstood when they are not interpreted as integral parts of the whole letter, which has its main theological argument in chapters 3–4. In an early essay in honour of the supervisor of his doctoral thesis, the Dutch NT scholar Herman Ridderbos, Lategan uses the letter to the Galatians to illustrate the South African exegetical approach to structural analysis.¹⁸ Explicating the argumentative coherence between Gal 1–2 and the rest of the letter, Lategan highlights that the letter stresses the inversion of relationships, and underlines the fundamental role of change in the perceptions and actions of the figures in the text. Paul, as opponent of the gospel, becomes

¹⁴ Cf. B.C. Lategan, *Die aardse Jesus in die prediking van Paulus* (Rotterdam: Bronder-Offset, 1967).

¹⁵ Cf. Lategan, "Reading the Letter," 134–136, 139.

¹⁶ Cf. B.C. Lategan, "Intertextuality and Social Transformation: Some Implications of the Family Concept in New Testament Texts," in *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas van Iersel* (ed. S. Draisma; Kampen: J.H. Kok), 105–116, 105–106. For more detail on these issues, cf. Smit, "Interpreter Interpreted"; de Villiers, "Turbulent Times," and *id.*, "Methodology".

¹⁷ Lategan, "Reading the Letter," 130.

¹⁸ Cf. B.C. Lategan, "Het motief van de dienst in Galaten 1 en 2," in *De knechtsgestalte van Christus* (ed. H.H. Grosheide *et al.*; Kampen: J.H. Kok, 1978), 76–90.

its main promoter. During the crisis in Antioch, former leaders like Peter and Barnabas deviate from the straight path of the gospel, thus becoming its opponents.¹⁹ Since the gospel is bound to God, who does not change, human resistance against God can be broken, for even Paul's resistance was changed into service to the Lord.

- A decade later, addressing the *Studiorum Novi Testamenti Societas*,²⁰
- 58 Lategan expanded on his view that the tension between God | and man dominates the first two chapters of the letter.²¹ Gal 1:11–12 is central to the understanding of the whole letter. Arguing against the general trend in NT scholarship, he advocates that Paul is not defending his apostleship, but rather propagates the following: “The gospel does not conform to human criteria, it does not take human considerations into account.”²² Far from expressing an anti-human attitude, the cryptic statement that “the gospel is not according to a human” in Gal 1:11, leads to the heart of Paul's theology. His apostleship and the way he received it is an illustration of the unusual and unexpected way God works (cf. Gal 1:1)—not according to human criteria (Gal 1:11). In his ministry, Paul is not pleasing humankind, he is pleasing God (cf. Gal 1:10). In Gal 1:13–2:21 he substantiates the claim of 1:11–12 that the gospel he proclaims has neither a human nature nor a human origin.

By “human” or “normal standards” Paul's own conversion and his call to apostleship, the official approval of his preaching by the authorities in Jerusalem, and the table-fellowship between Jewish and gentile Christians are unthinkable. The unexpected, unusual nature of the gospel does not only concern Paul's apostleship, but the whole Christian community. The Christian experience was consistent with God's ways, it was granted against human expectation, in disregard of human standards, without human merits—by grace alone, as “new creation” (καινή κτίσις 6:15c).²³

¹⁹ Cf. B.C. Lategan, “Die krisis in Galasië,” in *Eenheid en konflik: Eerste beslissinge in die geskiedenis van die Christendom* (ed. C. Breytenbach; Pretoria: N.G. Kerkboekhandel, 1987), 6–21, 82.

²⁰ At the 42nd Meeting of the SNTS (Göttingen 1987), Lategan became the first ever South African to give a short main paper before the general meeting on invitation by the committee. More recently, Lategan became the third member of the NTSSA to serve on the committee of the SNTS (2000–2003).

²¹ Cf. B.C. Lategan, “Is Paul Defending His Apostleship in Galatians?” *NTS* 34 (1988): 411–430.

²² Lategan, “Paul Defending,” 420.

²³ Lategan, “Paul Defending,” 425.

The new creation is preceded by the end of self-existence of man. In 2:17–21 Paul uses the metaphor of dying with Christ. “For Paul the new existence coincides with Christ’s death. ... Christ’s representation on his behalf is so real that Paul considers himself part of that event.”²⁴ The unusual nature of the gospel implies that God first had to end the natural human existence through the death of Christ. Paul, the church persecuting Jew, the gentile Galatians, they all died with Christ. Through his Spirit, God created Paul the apostle and the Galatian brothers and sisters in Christ anew. Liberated from their bondage, humans can discover the real nature of their human existence and realize their potential as human beings, living for God and Christ (cf. Gal 2:20). God made the change possible; it did not come according to human standards. In fact, he changed human expectations, which led to a complete new way of | 59 understanding one self. For Paul that meant the re-interpretation of his Jewish tradition.

In his contribution to a collection of essays on the early Church, published for an Afrikaans audience during the state of emergency in 1987, Lategan demonstrates how self- understanding and world view, articulated in the letter to the Galatians, brought about his own personal change. He critically reviewed his own religious tradition, in which his changed view on loyalty towards nationhood becomes evident.²⁵ With reference to Paul’s argument, he explicitly points out that once loyalty to one’s cultural heritage supersedes one’s loyalty to Christian values, culture becomes a dangerous ideology, threatening the Christian community.²⁶ The question of loyalty is not a theoretical one. It pertains to decisions one make in the course of daily life. Such decisions are to conform to two essential requirements of the gospel that Paul preached to the Galatians. Firstly, there can be no other requirement for membership of the church than the belief in the redemptive work of Christ. Secondly, the gospel creates a new family of God, which is not structured along cultural or national lines. The unity of the children of God (Gal 3:28) is a reality which should be accepted by Christians and which should shape the future of every Christian community. Racial and cultural, as well as gender and social divides have to be overcome. The unity of all believers

²⁴ Lategan, “Paul Defending,” 428.

²⁵ During 1977 *The Sunday Times* weekly published names of Broederbond members. Amidst this controversy Lategan and his Stellenbosch colleague, H.J.B. Combrinck (Professor for New Testament at the Theological Faculty) announced that they left the organization.

²⁶ Cf. Lategan, “Die krisis”.

in Christ should determine the way in which all Christians structure their lives, be it the religious-cultural aspects thereof, the social reality in which they live or the way in which Christians of opposite sexes interact socially.

In both above-mentioned essays, Lategan draws heavily on his exegesis of the whole letter, which is accessible in his short commentary published in 1986.²⁷ This commentary is still the major exposition of Paul's letter for readers of Afrikaans. Through his exposition, Lategan challenges his readers to redefine their reality as Christians, since it will lead them to revisit their system of values and re-evaluate the role of their cultural heritage. In commenting on Gal 3:28, Lategan explicitly states
 60 that the unity in Christ should | be the determining reality in the existence of the believer. This unity relativises all other human and natural loyalties. Every believer in Christ can rightly be proud of, and grateful for his/her cultural heritage. "But when it becomes his/her highest value and first loyalty, it pushes the true Christian system of values aside. Then it becomes an ideology, which can only destroy the true Christian community."²⁸ The latter demands the believer's highest loyalty, not cultural heritage. Lategan concludes his paragraph:

In the current circumstances [i.e. 1986: state of emergency, zenith of the opposition to *apartheid*—C.B.] it became all the more imperative for the believer to determine precisely where his highest loyalty lies—not only in theory, but in every day's practical life.²⁹

3. The Mediating Role of Language in the Construction of a Revised Identity: Galatians and Philemon as Examples

Change in self-understanding leads to change in social action, since the latter is motivated by convictions—the way in which individuals understand themselves and their world—by understanding of reality. How is it possible to let people understand themselves differently? Such understanding of reality is articulated and mediated through language, hence the mediatory power of language. The mediating possibilities of language can thus be used to effect a transition from one world view, from one way of understanding oneself, from one set of values, "to a new self understanding, to establish a new conviction, to get him or her to act

²⁷ Cf. B.C. Lategan, *Die brief aan die Galasiërs* (Kaapstad: NGKU, 1986).

²⁸ Lategan, *Die brief*, 75.

²⁹ Lategan, *Die brief*, 76.

in a different way.”³⁰ Drawing on Paul Ricoeur, Lategan underlines the role metaphorical conceptualisation plays in the process of the linguistic articulation of a new symbolic universe. Utilizing especially Paul’s letters to the Galatians and Philemon, he explains in an essay in honour of a leading Dutch Roman Catholic NT scholar, Bas van Iersel, the theological and social relevance of the concept of the “church as the family of God”. As an anti-structure, the concept of the family of God implies alternative patterns of social relations and behaviour. It is also embedded within a network of relations: God is called father, Jesus is called Son of God, the individual believers since being adopted into childhood, | children of God.³¹ Lategan’s acquaintance with developments in the theory of metaphor, and his insight in Detlev Dormeyer’s and Norman Petersen’s research on the role of the family of God in the gospels and in Paul’s letters, enabled him to explain the mediatory role that symbolic language play:

[L]anguage makes it possible to step “outside” reality into a “proposed world”, which enables us to gain a new perspective and understanding in order to return to reality on a different level.³²

Language creates a new reality and reintroduces it into everyday life. Language’s role to mediate an anti-structure into reality stretches beyond the articulation of the new metaphoric concept and its integration in a symbolic universe. Through performative language, people that are not biologically related are called brothers and sisters, are greeted and blessed in the name of the father. When believers have accepted the new reality of being brothers and sisters within the family of God, altering their self-understanding, it can be accepted that they will act accordingly. A new self-understanding leaves no aspect of human life untouched, it implies re-socialisation. In order to illustrate the consequences of Paul’s translation of the concept of the family of God, Lategan again turns to the letters to Philemon and the Galatians. Lategan explains the egalitarian thrust the concept of the family of God has for social and cultural differences.³³ According to Lategan, the acid test is to act in terms of the

³⁰ Lategan, “Intertextuality,” 106.

³¹ In a sense it is amazing that South African NT studies took so long to realize the social implications Paul’s concept of the family of God offers to theology. Amongst the former generation of scholars, E.P. Groenewald did his dissertation on fellowship (κοινωνία) and J.L. de Villiers his on the adoption to childhood (υἱοθεσία) of the believer! For detail, see du Toit, “Die opkoms,” part 1 and 2.

³² Lategan, “Intertextuality,” 108.

³³ Cf. Lategan, “Intertextuality,” 113–114.

new symbolic universe. On the doorstep of his house church, Philemon had to decide whether he would accept his former slave Onesimus, who became a brother in Christ, as his brother. If Philemon had chosen to stay a slave owner, he would have denied the new reality in Christ. In Jerusalem, the leaders of the church had to decide whether they would accept Titus, the uncircumcised Greek who was baptised into the body of Christ as a brother. In order to be one of the children of God, the gentiles did not require circumcision, because they accepted Paul's ministry, who proclaimed that through faith in Christ non-Jews like Titus could become
 62 children | of Abraham. In his conclusion of this scholarly paper written during the state of emergency in 1988, Lategan addresses the situation in South Africa:

In a South African context, for example, condemning apartheid is not enough. To make a non-racial, democratic, inclusive society viable and enduring, much more is required—of which creative and imaginative theological thinking is not the least. Fundamental theological values and their implications for all facets of society must be thought through ... not only as academic exercise, but as a grass roots undertaking. ... And the greatest challenge is to act in terms of this new understanding of society.³⁴

Lategan must have written these words roughly during the period he came under extensive critique and pressure from the ranks of his own church, the Dutch Reformed Church. Because he and three other members of the church signed the sequel document to the well-known *Kairos Document*, called *The Road to Damascus*, the church intervened demanding that he withdrew his signature. He refused and consequently his right to teach at the theological faculty of the University of Stellenbosch was withdrawn.³⁵

In an essay dedicated in 1990 to the renowned South African born NT scholar, Abraham J. Malherbe of Yale Divinity School, Lategan poses the question: "Is Paul developing a specifically Christian ethic in Galatians?"³⁶ He confines himself to the nature and style of Paul's ethics. It is surprising that the letter lacks a set of comprehensive rules for ethical

³⁴ Lategan, "Intertextuality," 115.

³⁵ Cf. B.C. Lategan, "Damaskus: Eine persönliche Erfahrung aus der Sicht der NGK," in *Süd-Afrika: Die Konflikte der Welt in einem Land* (ed. R. Hinz et al.; Hamburg: Dienste in Übersee, 1993), 108–116.

³⁶ Cf. B.C. Lategan, "Is Paul Developing a Specifically Christian Ethics in Galatians?" in *Greeks, Romans, and Christians* (ed. D.L. Balch et al.; Minneapolis: Fortress, 1990), 318–328.

conduct. Even the so-called paraenetic section in chapters 5 and 6 gives only two specific instructions: the call to freedom (5:1 and 13) and the admonition to walk in the Spirit (5:16 and 25). Why was Paul so reluctant to develop a fuller and more distinctive ethic? In the first instance, the heart of the theological argument of the letter is that salvation does not come from ‘the works of the law’. Christian action is not motivated by the necessity to act according to the Law of Moses. Christian conduct is not motivated by fear of punishment or hope on reward. It is a consequence of the theological nature of the new existence in faith, “... a responsibility that flows from the theological self-understanding of the believer, which implies discretion and which must be executed in | freedom.”³⁷ In the second instance, Paul’s reluctance can be explained with reference to Gal 2:19–20. He died for the law, the law as basis for ethical foundation has fallen away. The severance from the law makes it possible to consider all kinds of ethical tradition, e.g. Hellenistic. The theological re-definition provides the criterion for how these traditions are to be used. The life he now lives is theologically re-defined as “a life in faith and a life for God, of which the ethical style is at the same time exemplified by the event of the cross. The mode is one of love and service (2:20).”³⁸ The new way of understanding the Christian existence as being called to freedom, enabled Paul to select available ethical material and to make responsible choices compatible with his theological principles. Paul takes great care that his Galatian readers understand that they are free (5:1–13), that they live through the Spirit (5:25). Constructing their new status through his language, he also empowers them. Because they are free, he incites them to exercise freedom (5:1), since they are spiritual, they must act in a spiritual way (5:25), “he does not tire of reminding them who they are.”³⁹ He formulates general principles: “So then, whenever we have an opportunity, let us work for the good of all, and especially for those of the family of faith” (6:10). He then leaves it to the Galatian readers to use their imagination to fill in the gaps and act accordingly in concrete situations. Instead of giving his readers detailed instruction, Paul uses *sententiae* (5:26–6:10) and cryptic references like “the law of Christ” and “the carrying of one’s own burden” (6:5) in order to ensure their participation.

³⁷ Lategan, “Paul Developing,” 324.

³⁸ Lategan, “Paul Developing,” 324.

³⁹ Lategan, “Paul Developing,” 326.

Gaps and cryptic remarks form an essential element of what Paul considers to be the proper mental attitude and ethical orientation of converts to the gospel. By encouraging independent decisions and responsible ethical behaviour, he is preparing his readers for both his absence and for the future.⁴⁰

According to Lategan, Paul demonstrates in the letter to the Galatians how ethical decisions are to be prepared. Later Christians too will have to discern what the gospel requires from them in a particular situation, they will have to find the courage to act accordingly. Paul presents an ethical minimum to stimulate a creative and responsible application of basic theological principles in new situations. He reaches beyond the constraints of place and time, demonstrating that the action required
 64 by the gospel can be executed in a Hellenistic | context, beyond the boundaries of Judaism. Lategan's concluding remark shifts the focus to his own social context of 1990, the year in which the ANC was unbanned, and Nelson Mandela released from prison:

For many who also find themselves in the throes of cultural and political transition—who still have to experience what liberation means—this perspective provides a strong motivation to reach beyond themselves, to give new substance to freedom, to use freedom imaginatively and creatively, and in doing so, to guarantee its survival for future generations.⁴¹

4. *Galatians and the Christian Freedom of Decision-Making*

From the vantage point of faith, it is not ethically decisive to know or to believe the right thing, but to do it. In an essay written in Afrikaans and published in 1993 Lategan notes: "But before one can act in faith, one has to take notice of the state of affairs, one has to consider the situation and has to decide how to act."⁴² He argues that Christian ethic does not consist of a set of clearly defined rules. Rather, it aims to develop a specific attitude to life. This underlying perspective is founded on basic principles, which leads to concrete decisions in daily life. Times of widespread social transition require a re-evaluation of the implications and meaning of fundamental Christian values in the transformed situation. It is in a

⁴⁰ Lategan, "Paul Developing," 327.

⁴¹ Lategan, "Paul Developing," 327 f.

⁴² B.C. Lategan, "Oor vryheid en verantwoordelikheid: Etiese perspektiewe in die Galasiërbrief," *Scriptura* S9a (1993): 132–143, 132.

context of fundamental social transformation, such as the one Lategan was writing his essay 1992 that Paul's letter to the Galatians has special relevance.

In this letter, one can study how the early church managed a critical period of transition and how Paul explained the nature of Christian ethic. From earlier Christian tradition, the type of Christianity that came into being in Galatia was questioned severely. For the first time, Christian congregations did not exist within in the legal and cultural framework of Diaspora Judaism. Christian communities had to get on their feet despite unsympathetic and sometimes hostile gentile environment. The new context, new reality of Christians without a Jewish background and believers without the Law of Moses, caused | an innovative process of theologising. The shift of Christianity from being an alternative direction within Judaism to a religious movement beyond the synagogue raised many practical and principal questions. Should non-Jewish Christians be circumcised, should they keep the law? Is the temple far away in Jerusalem of any relevance to them? The new reality and new questions forced Paul to re-consider traditional theological positions. During this process, he discovered the potential of the gospel in addressing new challenges. Paul discovered that the Jewish way of life is no essential prerequisite for admission to the Christian community. This discovery had important consequences for his future definition of what the heart of the gospel is: His theological insight, that redemption is by faith alone, determines the guidelines he gave to the Galatians. According to Paul, God redeems humans through Christ from a state of spiritual childhood. The Jewish life under the law or the gentile life “under the principles of the world”, are compared to immaturity. The Spirit of Christ redeems them from this bondage, and Christianity frees them unto spiritual adulthood. The Galatians are called unto freedom. Accordingly, the letter to the Galatians urges the readers to take up this freedom. 65

Lategan ends his essay with “implications for South Africa”. He argues that it has to be reconsidered, what the basic and fundamental content and its ethical appeal are. He appeals to the church to accept the challenge in providing fundamental values on which the new society can be built.⁴³ In this process, it is important to—as Paul did in Galatians—re-evaluate the past, and discover those elements in the Christian tradition that can give birth to new possibilities of a Christian way of life. As Paul

⁴³ Lategan, “Vryheid,” 141.

selected from the repertoire of Hellenistic morality in the light of the gospel, Christians should scrutinize the whole of South African ethical tradition, and through ecumenical discourse engage those elements that could contribute to the much-needed general system of values needed by the transformed South African society.

5. Concluding Remarks

The 27th of April 1994 marks for South Africa the end of apartheid and the transition to a constitutional democracy. For Bernard Lategan there was no further need to read Galatians in challenging the legacy of
 66 apartheid. His interest in Paul's letter though, has not dwindled. | His position as first director of the *Stellenbosch Institute of Advance Studies* gave him the opportunity to return to questions on the nature and function of historiography—questions he already posed at the beginning of his academic career.⁴⁴ Nevertheless, he still uses Galatians as “his” example, when he draws on the history of early Christianity.⁴⁵ Future historians, writing on the NTSSA and their ethics of interpretation during the age of *apartheid* will gratefully draw on the positive example of Lategan and Galatians. Or is it Galatians and Lategan? It is best to leave it to Bernard Lategan to circumvent that hermeneutical pitfall. His contribution to the discussion on hermeneutics undoubtedly had a remarkable impact on theological development in South Africa.⁴⁶

⁴⁴ Cf. B.C. Lategan, “The Historian and the Believer,” in *Scripture and the Use of Scripture* (ed. W.S. Vorster; Pretoria: UNISA, 1979), 113–134.

⁴⁵ Cf. B.C. Lategan, “History and Reality in the Interpretation of Biblical Texts,” in *Deutungen von Wirklichkeit—Erkenntnistheoretische Voraussetzungen und Geltungsansprüche religiöser und philosophischer Interpretationsmodelle* (ed. J. Schröter et al.; Theologische Bibliothek Töpelmann 127; Berlin: de Gruyter, 2004), 135–152, cf. 148–151.

⁴⁶ Cf. Smit, “Interpreter Interpreted”; de Villiers, “Methodology,” section 1.2.3.; and B.C. Lategan, “New Testament Hermeneutics,” in *Focusing on the Message* (ed. A.B. du Toit; Pretoria: Protea, 2009), 13–105.

INDEX OF MODERN AUTHORS/PERSONS

- Abelson, R.P. 187
 Achtemeier, P.J. 263, 267, 268, 270,
 271, 272, 273, 274
 Bakke, O.M. 299, 311
 Balch, D.L. 173
 Barclay, J.M.G. 226, 237
 Bardy, G. 297
 Barr, J. 134, 188
 Barrett, C.K. 100, 101, 103
 Barth, G. 56, 99, 102, 116, 263
 Bash, A. 172, 173, 174, 175, 176,
 183
 Baumgarten, J. 240, 250
 Beale, G.K. 18
 Becker, J. 35, 99, 239
 Beker, J.C. 239
 Benson, G.P. 156
 Berényi, G. 90
 Berger, K. 208, 212
 Betz, H.-D. 248, 328
 Bickermann, E.J. 12, 29, 30
 Bieringer, R. 15, 59
 Bloomberg, C. 338
 Bockmühl, M. 150, 155
 Böckler, A. 134
 Bonwetsch, N. 207
 Borgen, P. 86
 Bornkamm, G. 239
 Boulanger, A. 302
 Bower, G.H. 187, 188
 Brandenburger, E. 243
 Braun, H. 224
 Bremmer, J.N. 107
 Brox, N. 36, 37, 46, 262, 263, 267,
 270, 271, 273, 274
 Bruce, F.F. 149
 Büchsel, F. 38, 51
 Bultmann, R. 97, 99, 101, 102,
 190, 208, 228, 231, 233, 235,
 239
 Burkert, W. 214, 231
 Calder, W.M. 113, 114
 Caragounis, C.C. 219
 Carrez, M. 11
 Cirilo, R.K. 187, 188
 Coetzee, J.C. 338
 Colenso, J.W. 338
 Collins, J.N. 182
 Collins, R.F. 155
 Colpe, C. 187
 Combrinck, H.J.B. 343
 Conzelmann, H. 146, 209, 239,
 241
 Cook, J.G. 3
 Corley, J. 215
 Cranfield, C.E.B. 214, 227, 242,
 247, 249
 Dahl, N.A. 61, 85, 86, 93
 Dautzenberg, G. 189, 253, 328, 330,
 331
 De Jonge, M. 2, 11, 30, 56, 111,
 112, 116
 De Villiers, E. 339
 De Villiers, J.L. 345
 De Villiers, P.G.R. 318, 319, 337,
 341, 350
 Deissmann, A. 17, 66, 177, 220,
 269
 Delling, G. 97, 98, 99, 103, 136,
 240, 241, 253, 316, 317, 318,
 326
 Dibelius, M. 37, 46
 Dietzfelbinger, C. 60
 Dodd, C.H. 38, 213
 Dörrie, H. 210
 Dohmen, C. 214
 Donfried, K.P. 154, 164, 165
 Dormeyer, D. 345
 Du Plessis, J. 338
 Du Plessis, L.M. 339
 Du Toit, A. 60, 61, 63, 75, 209, 240,
 243, 337, 338, 345

- Du Toit, B.A. 338
 Dunn, J.D.G. 100, 101, 177, 213,
 228, 239
 Dupont, J. 172

 Eastman, B. 208, 234
 Eco, U. 32
 Edson, C. 163
 Egan, R.B. 189, 196
 Eggenberger, C. 298
 Ehlers, W. 198
 Ekblad, E.R. 89, 271
 Elliger, W. 325
 Elliott, J.H. 266, 267, 272
 Engberg-Pedersen, T. 208
 Eschner, C. 4, 31, 54, 62, 68, 73,
 74, 77, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 93,
 94, 95, 118, 122, 180, 238, 246,
 261
 Esler, P. 240

 Field, F. 189
 Findlay, G.G. 189
 Fitzgerald, J.T. 172, 175
 Fitzmyer, J.A. 101, 134, 172, 184
 Francois, L. 302
 Franz, M. 144, 214
 Frey, J. 5, 20, 91, 92
 Friedlieb, P.H. 240
 Friedrich, G. 11, 99, 102, 167, 236
 Friesen, S. 302
 Froitzheim, F.J. 243, 247
 Fryer, N.S.L. 53, 65
 Fuhrmann, S. 50
 Furnish, V.P. 101, 122, 190

 Gaebler, H. 142, 163
 Georgi, D. 182
 Gerber, C. 129, 237, 245
 Gerstenberger, E.S. 47
 Gese, H. 18, 28
 Geyser, A. 338
 Gnilka, J. 98, 99, 103, 239
 Goppelt, L. 239, 263, 267, 270, 271,
 272, 273
 Gottschalk, H.B. 302
 Gräßer, E. 132, 171, 181

 Groenewald, E.P. 319, 320, 323,
 324, 326, 327, 332, 334, 338, 345
 Gundry, J. 208

 Habermann, J. 251
 Hafemann, S.J. 189, 190, 193, 198
 Hahm, D.E. 301
 Hahn, F. 60, 240, 251, 316, 318, 320
 Harlé, P. 12, 27
 Harris, B.F. 302
 Harrison, J.R. 146, 207, 208, 210,
 211, 212, 213, 218, 220, 221, 224,
 226, 238
 Hartin, P.J. 338
 Hassel, F.J. 200
 Hauschild, W.-D. 207
 Heckel, U. 234
 Hegermann, H. 62
 Heiligenthal, R. 46
 Heinrich, C.F.G. 190, 203
 Hendrix, H.L. 163, 164, 165
 Hengel, M. 20, 24, 54, 84, 105, 108,
 109, 110, 111, 112, 114, 119, 317
 Herzer, J. 267, 274
 Hjelde, S. 240
 Hobi, V. 187
 Hofius, O. 101, 102, 103, 120, 131
 Holtz, T. 3, 149, 151, 154, 157, 158,
 162, 167, 168, 239, 250, 252
 Hooker, M.D. 62, 64
 Horowitz, R. 188
 Horsley, G.H.R. 270

 Jaeger, W. 297, 298, 311
 Jal, P. 298
 Janowski, B. 18, 23, 28, 32, 38, 44,
 45, 66, 71, 89, 265, 271
 Jeremias, J. 83, 134
 Jewett, R. 164, 219, 251
 Johanson, B.C. 150, 151, 152
 Johnson, M. 172, 173, 300
 Jones, C.P. 302
 Joubert, S. 146, 211

 Kähler, M. 18
 Käsemann, E. 64, 65, 239, 240, 244,
 250, 321, 323, 333, 334

- Kampmann, U. 302
 Kellermann, U. 230
 Kelly, J.N.D. 267
 Kertelge, K. 99, 102
 Kim, S. 176, 177, 180, 181
 Kinghorn, N. 339
 Kintsch, W. 187
 Kiuchi, N. 12
 Klauck, H.-J. 12, 24, 52, 56, 234
 Knoch, O. 234
 Knöppler, T. 35, 49
 Knopf, R. 298, 310
 Koch, D.-A. 24, 28
 Köckert, M. 133
 Köster, H. 105, 163, 164, 166
 Konradt, M. 243
 Koselleck, R. 13
 Kraus, H.-J. 139, 158, 160
 Kraus, W. 53, 65
 Kreuzer, S. 139, 158, 160
 Kuck, D.W. 243
 Kühler, M. 331
 Kuhn, H.-W. 3

 Ladd, G.E. 239
 Lakoff, A.G. 172, 173, 300
 Lambrecht, J. 16, 149, 150, 151, 152, 171, 183
 Lapidge, M. 302, 309
 Lategan, B. 337–350
 Liebenberg, J. 300
 Lietzmann, H. 214, 218, 221, 234, 250
 Lindemann, A. 2, 129, 310
 Löning, K. 36
 Lohmeyer, E. 236
 Lohse, E. 44, 104, 122, 184, 221, 244, 247, 251, 253
 Lona, H. 310, 311
 Lücke, F. 240
 Lyons, J. 190
 Luz, U. 240

 Macro, A.D. 302
 Maier, J. 12, 43, 45, 47
 Malherbe, A.J. 3, 101, 149, 154, 156, 189, 346

 Mandela, N. 315, 348
 Manson, W. 209
 Marguerat, D. 150
 Marshall, I.H. 172, 240
 Marshall, P. 190, 191, 196
 Marx, A. 47
 Mason, H.J. 190, 191, 203
 Mattern, L. 243
 McLean, B.H. 53
 Meeks, W.A. 325, 331
 Meißner, J. 250
 Merkelbach, R. 166
 Merklein, H. 24, 28, 30, 32, 33, 47, 49, 99
 Metzinger, D. 187
 Meyer, H.W.A. 189
 Milgrom, J. 47
 Millar, F. 94
 Minsky, M. 187
 Mitchell, S. 302
 Montefiore, C.G. 29, 30
 Moulakis, A. 299, 300
 Müller, K. 243
 Munck, J. 167
 Murphy-O'Connor, J. 331

 Neusner, J. 187
 Nicol, W. 339
 Nigdelis, P.M. 162
 Norden, E. 137, 139
 Nussbaum, M.C. 233

 O'Brien, P.T. 149
 Olivier, F. 248
 Otto, J.C.T. 229, 234, 236

 Paul, A. 231
 Paulsen, H. 86, 329, 331
 Pax, E. 65, 77, 293
 Pelser, G.M.M. 338
 Petersen, N. 345
 Petöfi, J.S. 187
 Petzl, G. 40, 41
 Pohlenz, M. 232
 Porter, S.E. 172, 180
 Pralon, D. 12, 27
 Price, S.R.F. 302

- Reichert, A. 267, 271
 Reinau, H. 188
 Reiser, M. 234, 243
 Rendtorff, R. 27, 38, 47
 Rengstorff, K.H. 277
 Ricoeur, P. 341, 345
 Ridderbos, H. 341
 Riesenfeld, H. 83, 85
 Roberts, J.H. 338
 Roetzel, C.J. 243
 Romilly, J. de 299
 Ryberg, I.S. 199, 200, 201
- Saldarini, A.J. 29, 187
 Samuels, S.J. 188
 Sanders, E.P. 101, 239
 Sanders, L. 297, 309
 Sasse, H. 242
 Schade, H.-H. 240
 Schadewaldt, W. 232
 Schechter, S. 30
 Schelbert, G. 134
 Schelkle, K.H. 262, 263, 271, 272
 Schlier, H. 98, 102, 239, 328
 Schmid, W. 210
 Schmidt, J. 324
 Schmidt, M. 114, 115
 Schmithals, W. 11
 Schnelle, U. 239
 Schnider, F. 234
 Schofield, M. 303
 Schrage, W. 263
 Schröter, J. 5, 20, 119
 Schubert, P. 149
 Schürer, E. 318, 326
 Schweitzer, A. 239
 Schweizer, E. 263, 267
 Schwer, W. 231
 Seeligman, I.L. 90
 Serfontein, J.H.P. 338
 Seybold, K. 229
 Sheppard, A.R.R. 303
 Sjöberg, E. 216, 218
 Smit, D.J. 337, 340, 341, 350
 Söding, T. 154
 Sorabji, R. 233
- Spicq, C. 11, 59, 90, 171, 172, 174, 183, 211, 213, 231, 233, 248, 268
 Stemberger, G. 84
 Stenger, W. 139, 158, 160, 234
 Stökl Ben Ezra, D. 47
 Strecker, C. 241
 Strotmann, A. 134
 Strecker, G. 52
 Strydom, H. 338
 Studer, B. 207
 Stuhlmacher, P. 17, 18, 19, 24, 27
 Synofzik, E. 243, 244
- Taatz, I. 235
 Tarn, W.W. 299
 Theobald, M. 220, 221
 Thraede, K. 299, 302, 306, 311
 Thrall, M.E. 171, 180
 Tolmie, F. 65, 77
 Torrance, T.F. 208, 212
 Touratsoglou, I. 142, 164
 Tracy, D. 339
 Turner, M. 300
 Turner, V. 241
- Ungern-Sternberg, J. von 188
- Vahrenhorst, M. 293
 Van Dijk, T.A. 187
 Van Henten, J.W. 11, 30, 113, 114, 116
 Van Iersel, B. 345
 Van Unnik, W.C. 274, 275, 276, 298, 310
 Vanhoye, A. 152
 Versnel, H.S. 11, 20, 21, 22, 23, 24, 31, 54, 55, 84, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 180, 261
 Vögtle, A. 253
 Vom Brocke, C. 162, 163, 164, 165, 166
 Von Bendemann, R. 243g Von Bendemann, R. 243
 Von der Osten-Sacken, P. 86
 Von Dobschütz, E. 151, 154, 155, 156, 162
 Von Harnack, A. 310

- Von Humboldt, W. 260
 Von Lips, H. 25
 Von Stemm, S. 43, 282
 Vorster, W.S. 337, 338

 Wanamaker, C.A. 150
 Waser, O. 231
 Wedderburn, A.J.M. 180
 Weiß, H.-F. 51
 Weiß, J. 228
 Weinstock, S. 142, 164
 Wendebourg, N. 243, 253
 Wengst, K. 84, 95, 104, 105, 108,
 112, 113, 114
 Wessels, J.P.H. 338
 Wetter, G.P. 208, 209, 211, 226
 White, J.L. 235
 White, L.M. 302
 Whiteley, D.E.H. 239
 Wilckens, U. 19, 227
 Wilkins, I. 338
 Williams, S.K. 30, 54, 84, 105, 106,
 108, 109, 110, 111, 115

 Williamson, L. 189, 190, 192
 Willi-Plein, I. 47
 Windisch, H. 190, 270, 272
 Wire, A.C. 180
 Witt, R.E. 164, 165
 Wolff, C. 2, 11, 16, 171
 Wolter, M. 5, 11, 20, 31, 61, 95,
 240, 260, 261
 Wood, S. 114

 Young, N.H. 38

 Zager, W. 118
 Zahn, T. 214, 218
 Zehetbauer, M. 218
 Zeilinger, F. 171, 180, 181, 183
 Zeller, D. 130, 212, 218
 Zenger, E. 130, 133
 Zerwick, M. 67, 250, 263
 Ziegler, J. 90
 Zimmermann, C. 130, 141, 217

INDEX OF ANCIENT SOURCES (SELECTION)

HEBREW BIBLE/OLD TESTAMENT		30:20	221
		31:1 f.	63
Gen		68:17	221
22	24	77:38	42
22:16 f.	85	78:9	42
Exod		85:5	144
20:11	136	129:7 f.	223
24:3-8	272	144:8 f.	144, 215
24:6	273	146:6 (MT)	136
24:8	273, 285	Isa	
33:19	214, 226, 228	27:9	252
33:19 (LXX)	147	53	30, 32, 104, 259,
34:6	147, 214, 225		264, 268
34:6 (LXX)	145	53:2	274
34:6 f.	43, 143 f., 214,	53:4	265, 269
	218, 282	53:4 f., 8	265
34:7	289	53:5	270
Lev		53:6	24, 83, 85,
4	104		88-92, 94,
5:6-10 (LXX)	22		120
16	104	53:7	269
22:19, 21, 25	274 f.	53:9b	265
Num		53:10	271
6:24-26	229 f., 236 f.	53:12	24, 70, 83, 85,
Deut			88-92, 94, 120,
5:26 (LXX)	159		269
6:4-9	133	59:20	252
6:4 f.	130-132	59:21	252
21:22 f.	86	63:7	222
21:23	65	Jer	
22:21-24	86	31:43	293
24:16	86, 93	Dan	
32:37-41	140	3:39 (ð)	44
32:37-40	158	4:24	46
32:39	142	9:19 (ð)	42
2 Kgs		12:7 (ð/LXX)	159
19:15-19	160	Jonah	
Ps (LXX)		4:2	214
17:50	227		
24:6 f.	222		
30:1 f.	291		
30:10	222		

APOCRYPHA		9:1	117
		9:7	118
Bel		9:8	118
5 (θ)	160	9:24	117 f.
1 Esd		9:29 f.	118
8:86	161	10:10	118
Jdt		10:20	118
4:9	44	11:2	118
16:15	45	11:20	118
16:16	45	12:17	117
1 Macc		13:15	116
2:50 ff.	113	13:27	118
6:44	113	14:3	118
2 Macc		15:12, 14	118
1-15	116	16:13	118
1:4	177	16:24	117
1:5	14, 16, 171, 177	17:21 f.	105, 117
4:11	174	17:22	24
5:17	174	Sir	
5:20	14, 171, 178	2:11	215
6:23	116	3:3	46
6:26	116	3:30	46
6:28	116 f.	5:4-6	144, 225
6:30	116	5:4-7	145
7:2	117	17:29	225
7:9	114, 116	18:5	225
7:11, 23	117	31:21-31	45
7:18, 32	116	32:1, 5	45
7:33	14, 16, 171, 178	35:3	46
7:36 f.	117	48:20	215
7:37 f.	105	50:19	215
8:1	117	50:22-24	229
8:17	174	Tob	
8:21	113	7:11 (⌘)	228
8:29	16, 178, 216	13:1-4	159
8:29b	14	12:9	46
13:14	118	Wis	
3 Macc		3:8	46
2:19 f.	230	15:1	216
6:18	161	PSEUDEPIGRAPHA	
4 Macc		2 Bar.	
1-18	32, 115	78:2	235
1:8, 10	114, 118	1 En.	
6:27	118	1:8	219, 229
6:27-29	105, 117		
6:27-30	24		
7:9	117		

Jos. Asen.

8:5	161
11:3, 14	43
11:10	44
11:18	14-16, 171, 179

Jub.

22:9	229
------	-----

Let. Aris.

314, 317	28, 39
----------	--------

Pr. Man.

	43
--	----

Ps.-Menander

10, 20	45
--------	----

Ps.-Philo

<i>De Jona</i>	212
----------------	-----

<i>De Sampson</i>	212
-------------------	-----

L.A.B.

28.5	226
------	-----

39.6	226
------	-----

Ps.-Phoc.

<i>Sententiae</i> 70-75	
-------------------------	--

	309
--	-----

Pss. Sol.

5:1-2	215
-------	-----

5:15	224
------	-----

11:9	228
------	-----

18:1	224
------	-----

Sib. Or.

3.625, 628	39
------------	----

4.167f.	46
---------	----

T. Job

	161
--	-----

Vita Prophetarum

4:16	39
------	----

DEAD SEA SCROLLS

1QH^a VIII, 17b-18

	219
--	-----

1QH^a XV, 16-19

	223
--	-----

1QH^a XIX, 29-30

	215
--	-----

1QS II, 3-4

	230
--	-----

4Q169 (pNah) 3 I, 7-8

	65
--	----

4Q381 XLVII, 1

	215
--	-----

11Q19 (T^a) LXIV, 6-12

	86
--	----

11Q19 (T^a) LXIV, 7-12

	65
--	----

NEW TESTAMENT

Matt

1:21	285
------	-----

5:7	46
-----	----

6:12	286
------	-----

7:1	283
-----	-----

9:8	286
-----	-----

18:3	276
------	-----

18:23-35	284, 286
----------	----------

26:28	285
-------	-----

Mark

2:1-12	285
--------	-----

8:37	285
------	-----

10:15	276
-------	-----

10:45	285
-------	-----

11:25	283
-------	-----

12:28 ff.	132
-----------	-----

14:22	30
-------	----

14:24	285
-------	-----

15:26	93
-------	----

Luke

1:48-50	216
---------	-----

1:68-79	216
---------	-----

3:8 (Q)	281
---------	-----

5:17-26	287
---------	-----

5:20	287
------	-----

6:36 (Q)	2, 17, 282 f.
----------	---------------

7:34 (Q)	284
----------	-----

7:36-50	287
---------	-----

7:47	46
------	----

7:48 f.	287
---------	-----

11:2 (Q)	134
----------	-----

11:4 (Q)	283
----------	-----

12:22-31 (Q)	137
--------------	-----

17:3 f. (Q)	284
-------------	-----

18:9-14	41
---------	----

18:13	42, 282
-------	---------

23:34	288
-------	-----

24:47	288
-------	-----

John

3:16 f.	25
---------	----

3:16	94
------	----

11:49 f.	94
----------	----

11:50 f.	67, 75, 119
----------	-------------

11:50	54
-------	----

20:23	290
-------	-----

Acts		5:1	135, 246, 249
2:14-36	287	5:2	249
2:34-37	288	5:5	249
2:38	288	5:6-9	33
5:31	288	5:6-8	115, 124
7:60	289	5:6	31, 67, 72, 96 f., 120, 126, 246
10:43	288	5:7	21 f., 73, 119
Rom		5:8	67, 72-75, 96 f., 117, 120
1:2	242	5:8-11	78
1:3	247	5:9	96, 246
1:4	242, 247	5:10 f.	176, 184
1:5	237	5:10	96, 171, 177, 246
1:16	242, 245	5:11	246
1:17	242 f.	5:12	238, 245
1:18-3:20	244	5:14	245
1:18-32	243	5:15-6:2	225
1:18	243, 246	5:15-21	238
1:20	241	5:15	245
1:29-31	244	5:16	238, 245 f.
1:31	245	5:17 f.	245
2:1-16	243	5:18 f.	246
2:2	243 f.	5:18	245, 247
2:3	244	5:21	246 f.
2:4	144, 217, 238, 244	6:2	225
2:5	243 f.	6:3-5	248
2:8	244	6:4	321, 248
2:9	245	6:5	248
2:11	244	6:6-8	248
2:12-29	243	6:8	76, 248
2:12	245	6:15-23	249
2:16	244	6:17-22	249
2:26 f.	244	6:23	245, 249
3:5	243 f.	8:1-3	246
3:8c	244	8:1	245
3:19 f.	243	8:2	247
3:21	242 f., 245	8:3	24-28, 69, 75, 121, 247
3:24	218, 246	8:6	245, 247
3:25	32 f., 52, 64 f., 100, 291	8:9	247
3:26	218, 238, 242	8:11	247
3:30	131 f.	8:15	135, 247, 249 f.
4:7	63, 65, 291	8:17	247
4:17	143, 231	8:18-23	250
4:23 f.	242	8:24	239
4:25	24, 33, 69-73, 85, 88, 91-93, 97	8:29	250 f.
5:1-21	30		

8:32	24, 70, 73-75, 85, 97	15:3-8	126
8:33	247	15:3 f.	248
8:38	254	15:3	21 f., 26, 30, 68, 72 f., 78, 93, 96- 98, 104, 120 f., 266 f.
9-11	238		
9:4 f.	227		
9:5	133	15:12-15	138
9:11	251	15:35-44	139
9:14 f.	226	2 Cor	
9:15	144	1:3	143, 145, 217, 238
9:18	226	2:14-16a	189, 198, 200, 202
9:23	228	2:14	192, 196, 200, 202
10:9 f.	247	4:1	237
10:9	251	5:11-6:2	16, 78
10:13	247	5:14-21	30, 123
11:1	251	5:14 f.	72, 96, 180
11:5	251	5:14	22, 31, 67, 72-75, 97, 120, 126
11:7	251		
11:12	252	5:15	67
11:15	252	5:16 f.	181
11:23	252	5:17	76, 126, 321
11:26	252	5:18-21	96
11:29	252	5:18-20	171, 173, 175 f., 179
11:32	252		
11:33-36	147	5:18	74, 177, 181
11:36	139, 253	5:19	63, 177, 182, 291
12:1	147, 213, 238	5:20	183
13:11-14	252	5:21	21, 26-28, 31, 64, 72, 75, 101, 126, 247
14:1	227		
14:7-9	254		
14:10	243	6:1 f.	321
14:15	22, 68, 72 f., 96 f.	6:2	242
15:6	135	6:4	138
15:7-13	227	8:9	67
15:14 f.	237	Gal	
16:25	242	1-6	340-350
1 Cor		1:4	21 f., 30, 67, 69-73, 77, 97, 121
1:13	97		
3:10	237	1:15	237
5:7	100	2:9	237
7:11	171	2:19 f.	30, 321
7:25	237	2:20	22, 24, 70, 73, 75 f., 97
8:6	131-133, 136		
8:11	22, 67 f., 72 f., 96	3:10-13	30
8:41	31	3:13	21, 65, 72, 75, 77, 86, 101
10:16	76		
11:24	30, 68, 72		

Gal (*continued*)

3:20	131
4:3-7	77
4:4 f.	24 f., 31
4:6	135
4:8-10	77
6:16	145, 228

Eph

1:7	291
4:30	291

Col

1:14	291
2:13	292
2:15	197, 203

1 Thess

1:1-10	150
1:2-10	149, 151, 158
1:2 f.	154
1:4 f.	154
1:6 f.	156
1:6-10	156
1:8	156
1:9	140-142, 160-162
1:9 f.	139, 141, 157, 166 f.
2:1-12	150
2:13	155
2:13-16	149 f.
2:14	167
3:6-10	149 f.
3:11-13	149
4:5	167
4:13	167
5:3	168
5:9 f.	30, 77, 122, 126, 168
5:10	22, 67 f., 72, 76, 95-97, 120
5:23	167

1 Tim

1:2	236
-----	-----

Heb

2:17	50 f.
8:12	293
10:18	293

Jas

5:20	46
1 Pet	
1-5	7, 259-277
1:1 f.	272 f.
1:3 f.	275
1:18 f.	274, 292
1:22 f.	275
1:23, 25	292
2:1-3	275
2:21-23	262 f., 265
2:21-25	264
2:21	262, 265 f., 270, 292
2:23	266, 270
2:24 f.	269
2:24	266, 270
3:18 f.	269
3:18	98, 262, 267, 271, 292

1 John

1:9	293
2:2	52, 98
2:10	293
3:16	119
4:9	25, 52
4:10	52, 98

2 John

1:3	236
-----	-----

APOSTOLIC FATHERS

Barn.

19:10	46
-------	----

Did.

4:6	46
-----	----

1 Clem.

1:1	236
7:7	39
13:2	284
19:1	310
19:2	310
19:3	310
20:1-4, 6	310
20:3	297 f., 309-311
20:8, 11	310

20:11 f.	311
20:12	310
50:5	46
2 Clem.	
3:1	160
16:4	46
Herm. Vis.	
I 1:8	36
I 2:1	39
I 3:2	41
II 5:2	41
II 6:4	41
II 7:4	41
III 9:5	41
III 13:5	41
III 15:2	41
III 17:1	41
III 20:3	41
III 21:4	41
Ign. Smyrn.	
12:2	236
Pol. Phil.	
1:1	236
10:2	46

GREEK AND LATIN WORKS

Aelianus	
Nat. an. 1.15	113
Var. hist. 14.45	113
Aeschylus	
Ag. 214–217	109
Ps-Andronicus	
De passionibus 1.2.1	
	232
Anthologia Graeca 7.691	
	108, 113
Appianus	
Annibaica 115.6	
	39
Celtica 1.1.4	191
Italica 2.5.1	14
Libyca 292 (8.66)	
	199
Mithridatica 338	
	193

Mithridatica 494.3	
	194
Samnitica 12.6	39
Bell. civ. 2.13.93.13	
	191
Bell. civ. 2.13.93.18	
	191
Bell. civ. 5.64	14
Ps-Apollodorus	
Bibliotheca 1.106	
	108
Aelius Aristides	
Or. 3.344	175
Or. 4.29	176
Or. 13.118 f	87
Or. 13.370–372	
	15
Or. 23.76 f.	305
Or. 48.44	113
Or. 51.24 f.	113
Ps-Aristotle	
De mundo 396b	
	306
Aspasius	
In Ethica Nicomachea	
commentaria 106.14	
	39
Athenaeus	
Deipn. 12.2.17	39
Cassius Dio	
41.16.4	15, 174
48.11.1	15
48.11.1 f.	174
51.21.8	195
63(64).13.1–3	93
64.10.1	15
apud Zonaras 7.21	
	198
apud Zonaras 11.15	
	15
Chrysippus	
SVF 3.625.3	301
Celsus	
Ἀληθὴς λόγος 2.31	
	3
Cicero	
Nat. d. 3.15	111

- Dio of Prusa
Or. 38.8 303
Or. 38.11 303
Or. 38.18 15
Or. 40.35 304
Or. 40.37 304
Or. 48.14 303
- Diodorus
5.68.2 15
5.68.2f. 176
5.75.1 15, 174
9.31.3 281
14.34.6 14
16.82.3 175
- Diogenes Laertius
Vitae 7.111 232
- Dionysius of Halicarnassus
Ant. rom. 2.45.4–6 15
Ant. rom. 2.45.6 16, 175
Ant. rom. 2.46.1 175
Ant. rom. 5.31.1 174
Ant. rom. 5.62.1 16, 174
Ant. rom. 7.72.13 199
Ant. rom. 8.50.4 176, 280
Rhet. 2.5 108
- Ps-Ecphantus
frg. 81 300
- Epictetus
Diatr. 3.24.85.4–6 196
3.24.85 197
- Ep. Petri ad Jacobum* 1:1 235
- Euripides
Alc. 155 106
Alc. 284 106
Alc. 340 107
Alc. 524 107
Alc. 620 107
Alc. 644, 649 107
- Alc.* 682–684 107
Hec. 548–552 105
Heracl. 531–532 106
Heracl. 579–580 106
Iph. aul. 89–94 109
Iph. aul. 360, 511–518, 879 109
Iph. aul. 1255–1262 109
Iph. aul. 1375 105
Iph. aul. 1475–1486 109
Phoen. 947–948 106
Phoen. 997–998 106
Phoen. 1090 106
- Eusebius
Praep. ev. 9.27.21 39
- Heraclitus
Quaestiones Homericae 22:8 308
- Herodian
1.6.6.3 193
- Herodotus
1.21 15
5.38 15
6.30.1 281
7.140.4 281
- Hesychius
36, 172
- Josephus
A.J. 3.228 27
A.J. 3.238 27
A.J. 3.239, 241 27
A.J. 3.247 27
A.J. 3.315 14, 179
A.J. 6.92 281
A.J. 6.124 39
A.J. 6.143 171, 178
A.J. 6.150 178
A.J. 6.151 14, 16, 171, 178
A.J. 7.153 14, 16, 171, 178
A.J. 7.294–297 178
A.J. 7.295 14, 171

- A.J. 8.112 39
 A.J. 12.112 39
 A.J. 15.124 15
 A.J. 15.136 15
 A.J. 15.356 281
 B.J. 1.214, 481 281
 B.J. 4.219 15
 B.J. 5.415 14, 16, 178
 B.J. 7.132–157 198
 C. Ap. 1.308 39
 Juvenal
 6.652–653 113
 Lucian
 Alex. 35.14 39
 Syr. d. 19.8 39
 Marcus Aurelius
 Meditationes 5.30 307
 Musonius
 Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae 14 108
 [*Dissertationum*] 8 *Flor.* 50 301
 Pseudo-Ocellus
 De universi natura frg. 1 299
 Oppianus of Corycus
 Halieutica 3.26 39
 Ovid
 Metam. 13.448, 468 109
 Pausanias
 Descr. 2.29.7 39
 Descr. 2.35.11 39
 Descr. 3.13.5 39
 Descr. 9.3.2 176
 Philo
 Abr. 14 15
 Abr. 129 39
 Abr. 243 308
 Decal. 87 15
 Her. 43.244f. 15
 Her. 183 308
 Ios. 239 14
 Leg. 3.134 15
 Mos. 2.24 39
 Mos. 2.166 14f., 17, 179
 Mut. 200 308
 Plant. 162 39
 Praem. 56 39
 Praem. 166 14, 17, 171, 179
 Prob. 116 111
 Prob. 141 111
 Somn. 2.98 15
 Somn. 2.213 86
 Spec. 1.87f. 45
 Spec. 1.116 39
 Spec. 1.138 308
 Spec. 1.193f. 27
 Spec. 1.196, 226, 247 27
 Spec. 1.197 27
 Spec. 1.226 27
 Spec. 1.239, 243 27
 Spec. 2.193–203 45
 Spec. 3.153–154 86–87
 Philodemus
 Piet. 210
 Philostratus
 Vit. Apoll. 4.34 397
 Vit. Apoll. 5.41 307
 Plato
 Leg. 869d 280
 Symp. 179b 107
 Symp. 179d 107
 Symp. 193b 14f., 171, 176
 Symp. 208d 107
 Plutarch
 Amat. 761e 108
 Ant. 84 195
 Ant. 84.4.7 195
 Ant. 84.7.4 197
 Arat. 54.8 193
 Cam. 30.2 198
 Flam. 13.9 198
 Pel. 21 113
 Pel. 26.2 16, 175
 Theseus et Romulus 4.4.3 193
 Mor. (frg.) 47.29 39

Plutarch (*continued*)

<i>Mor.</i> 156 f.	16
<i>Mor.</i> 201e.5	192
<i>Mor.</i> 318b.7	192

Seneca

<i>Clem.</i> 2.5.1	233
<i>Clem.</i> 2.5.4	232
<i>Clem.</i> 2.6.4	233
<i>Ira</i> 1.16.7	232

Sophocles

<i>Aj.</i> 743-744	176
<i>Aj.</i> 744	14 f., 171

Stobaeus

<i>Anthologii</i> 2.7.10c	
	232

Strabo

<i>Geogr.</i> 4.4.6	39
<i>Geogr.</i> 7.1.4.20	195
<i>Geogr.</i> 12.3.6.12	
	194
<i>Geogr.</i> 12.3.35.6	
	194

Suda

36, 42, 172, 179

Theon

<i>De utilitate mathematicae</i>	
12.16-22	308

INSCRIPTIONS

<i>BeI</i>	39-41
<i>BGU</i> III 846	174
<i>CIL</i> X 7567.9-10	113
<i>IG</i> X/II.1 no. 31	163
<i>IG</i> X/II.1 no. 133	164
<i>IG</i> X/II.1 no. 138 1, 3	
	163
<i>IG</i> X/II.1 no. 199	165
<i>Inscr. Graecae in Bulgaria Repertae</i> I ²	
222	113
<i>Inscr. Jud. Or.</i> III no. 54	
	230
<i>SEG</i> 38 (1988) no. 689	
	164
<i>SIG</i> 472.1	15

INDEX OF SUBJECTS

- Adam's fall 245, 250
 Admetus 106–108
 Alcestis 106–108, 113–115
 Anubis 165
 apartheid 319, 337, 339, 350
 'aqedah 24, 85
 atonement/Sühne 5 f., 12, 14, 17–
 19, 21 f., 25–28, 30, 32, 36–38,
 45–47, 50, 66, 83, 97, 99, 102,
 109, 180, 259 f.
 baptism 76, 240 f., 247 f., 272, 277,
 281, 288, 291, 321 f.
 benediction 149–151
 blood of Christ 97, 272 f.
 Broederbond 338 f.
 Christ
 death of Christ, *cf.* “death”
 exalted Christ (and Lord) 287,
 290
 resurrection of Christ, *cf.*
 “resurrection”
 circumcision 227, 244
 city-state/πόλις 300, 307
 Clemens Alexandrinus 276
 comfort 174 f.
 compassion 6, 87, 207, 209 f., 214,
 221, 223–227, 238, *cf.* “grace” and
 “mercy”
 conciliation 6, 35 f., 38, 260
 concord/ὁμόνοια 297 f., 300 f., 303,
 308, 310 f.
 condemnation 245
 cosmic harmony 301 f., 306–308
 creation, (new) 213, 250, 320
 creed/credo 129
 crucifixion 2–4, 6, 61, 66, 272
 death of Christ 76, 241, 245, 247 f.,
 271, 277, 285 f., 290
 Dionysus 166
 discord 302
 dying (for) 4, 20, 22, 24, 30 f., 59,
 70, 74, 83 f., 87, 92, 95 f., 102, 104,
 112, 124, 180, 248, 261, 266
 dying for formulae/Sterbeformeln
 20, 24, 70, 74, 92, 95 f., 99, 104,
 112, 261, 266
 embassy/πρεσβεύς 15 f., 123 f.,
 171–175, 183
 emperors, Roman 163 f., 167, 211 f.
 expiation 69, 71
 faith 247, 249
 Father/אב 34 f., 238
 favour, *cf.* “grace”
 forgiveness/ἄφεσις 7, 63 f., 224,
 279 f., 284–286, 288, 291 f., 294
 friendship 300, 303
 future 239 f., 242, 244, 248
 giving one's life up (for)/ Hingabe-
 formulierung 24, 59, 70, 73 f.,
 83, 87, 89, 99
 God/θεός 6 f., 129, 131, 133, 135 f.,
 140–142, 158–162, 167 f., 176
 grace/favour/χάρις 6, 146 f., 207–
 209, 212, 220, 225–228, 230,
 233 f., 237 f., 291, *cf.* “compassion”
 and “mercy”
 Harpocrates 165
 Hodayot 223 f.
 hope 239 f., 242, 249, 251
 identity 315, 322
 incense bearers 190, 199, 201 f.
 Iphigenia 105, 109, 115
 Isaac 251
 Isis 165, 167
 Israel 251 f.

- judgement, (final) 41, 75, 78, 125,
 242–244, 250, 289, 294
 Judaism 176–179, 188, 211, 238
 Justification 78, 122, 125 f., 184,
 246
 Justin 276

 Kabiros, (cult of) 142, 164 f., 167

 liberation 4, 92, 122, 168, 274, 285,
 291
 Lord's Supper 76, 322
 love of God 6
 Luke-Acts 287, 290

 Macaria 106
 Matthew 286, 290
 Menoiceus 105
 merciful 6 f., 13, 35 f., 311
 mercy/ἔλεος 6, 41 f., 44, 58, 129,
 146 f., 207–209, 214, 221–223,
 225–227, 230–233, 237 f., 252,
 282
 metaphor 171–173, 208, 228, 245,
 280, 293
 military imagery 245, 248 f., 253
 mindset of the weak human
 nature/of the Spirit 245, 247

 Osiris, 165–167

 paraenesis 269, 277
 past-present/then-now 239–242,
 249
 Paul 60, 217, 291
 peace/εἰρήνη/שָׁלוֹם 135, 145, 168,
 230, 234, 246, 260, 311
 pity/Mitleid 145, 208, 231–233
 Polyxena 109, 115

 prayer 41 f., 224, 283

 rebirth 275–277, 292
 reconciliation/δι-/καταλλαγή
 5 f., 11–15, 17 f., 78, 122–126,
 171–173, 176–179, 181 f., 246,
 259 f.
 redemption, cf. “liberation”
 representation/substitution 20 f.,
 25, 71, 75, 97, 99, 101 f.
 resurrection (of Christ) 241, 245,
 247 f., 251, 271
 righteousness 243, 268

 sacrifice 36, 45, 97, 100, 102 f., 113,
 275, 294
 salvation 59, 171, 239–241, 244–
 246, 253
 Septuagint 159, 212, 221
 Serapis 165–167
 sin 12, 27, 244, 289
 Spirit 247, 249, 251 f., 326
 Stoic(ism) 212, 232, 297, 301, 303,
 308 f., 311

 tax collector 287
 temple 29, 32 f., 44, 201
 terminology, judicial/legal 245 f.
 tradition
 deuteropauline 291
 prepauline 66–71
 triumph/θριαμβεύειν 6, 17, 190–
 192, 194, 196
 triumph, Roman 189, 191, 196 f.,
 199–201

 wrath/ὀργή 169, 243

 Yom Kippur 29, 33, 47